٢١٤
ش٠م

(شرح طوالع الانوار للبيضاوى) ،لعله تأليف ميرغياث
الدين منصور ؟ كتبت فى سنة ٨٠٧هـ.

٦٤٨ ١٤٩ق ٢٥س ١٧٫٥×٩٫٥سم

نسخة جيدة ،خطها تعليق

كشف الظنون ١١١٧:١

١- اصول الدين أ- ميرغياث الدين منصور ؟
ب- تاريخ النسخ.

هذا شرح طوالع لمولانا جلال دواني رحمه الله

مكتبة جامعة الرياض – قسم المخطوطات
اسم الكتاب شرح الطوالع الرقم ٦٤٨
اسم المؤلف (جلال الدين دواني) X
تاريخ النسخ ٨٠٨
عدد الأوراق ١٤٨ القياس ١٨×١٠ سم
ملاحظات ...

أصول الدين ٢٤٤

١٩٤٦/ع
١٣٩٧/١٠/١٨ هـ

المؤلف هو ...
منصور ؟

كشف الظنون : ١١١٧

صفات الافعال المطلع على مشاهدات الملك اى المحسوسات
ومغيبات الملكوت اى الروحانيات وهى اجسام لطيفة كالملائكة
وما قبل اى عالم المعقولات وهى عالم المجردات فبنى على مذهب الفلاسفة
الفاروق بين المتخصص اى المصطفى للرسالة والهدى المنطبع
اى المحبوس على الضلالة والردى اى الهلاك الكاشف عن احوال
السعداء والاشقياء فى دار البقاء يوم العدل والقضاء مبنى
قواعد الشرع فان قواعد الشرع اصلها الكتاب والسنة والاستدلال
بها متوقف على اثبات ان الله تعالى متكلم مرسل للرسل موحى
اليهم وهذه الامور انما يعلم من الكلام فيكون مبنى قواعد الشرع و
اساسها ورئيس معالم الدين ورأسها فان معالم الدين محتاجة
الى علم الكلام وعلم الكلام لا يحتاج اليها ابدا وان كان مشتمل على
عقايل المعقول ونخب المنقول لعقائل جمع عقيلة وهى الكريمة
من كل شىء اى المشتمل على نفايس المسائل العقلية وخيار مباحث النقلية
اى منقح اصوله ومخرج فصوله يعنى ان اصوله مهذبة منقحة عن الزوائد
وفصوله محررة مخرجة على القواعد وتلخيص قوانينه وتهذيبها وتحقيق
براهينه وحل مشكلاته وابانة معضلاته الابانة الايضاح والمعضل
معضل لا يهتدى له ومسوع وجازة لفظه وسهولة حفظه محتوى على
معان كثيرة الشعوب اى الفروع متدانية الجنوب اى متقاربها
مسومة المبادى اى الموسومة المعلم والمطالع مفقومة العوالى المفوقة
المستتم والقاطع اراد بالمبادى والمطالع مباحث النظر ومباحث
والممكنات واراد بالعوالى والقاطع مباحث الالهيات والنبوة
والامامة وقيل المبادى هى المقدمات التى تركب منها الادلة و
المطالع ما ينهض المعلل قبل الشروع فى الدليل والعوالى
المقاصد اعنى النتائج والمقاطع المقدمات التى ينتهى اليها الاستدلال
وسميته طوالع الانوار من مطالع الانظار والله سبحانه

اسال ان يعصمنى عن الاباطيل ويهدينى سواء السبيل ويغفر
لى خطيئتى يوم الدين ويبوئنى فى اعلى عليين مع النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين وبعد فمقصود الكتاب مرتب على
مقدمة وثلثة كتب وجه الحصران ما نذكر فيه ان كان ما يتوقف
عليه المسائل الكلامية فهى المقدمة والا فلا يخ اما ان يكون بحثا
عن الواجب وما يتعلق به من الصفات والافعال او عن الممكنات
اما بدون اعتبار التكليف او مع اعتباره اما المقدمة ففى مباحث
تتعلق بالنظر وفيها فصول انما كان بحث النظر مقدمة للمباحث
الكلامية لان اليقين فيها انما يحصل باقامة البراهين والحجج ودفع
الشكوك والشبه ولا اخفاء ان ذلك انما يكون بعد معرفة النظر
وشرائطه واقسامه واحكامه الاول فى المبادى ليس المراد بها
مبادى الكلام والا فلا وجه لتخصيص المذكور فى هذا الفصل بها
بل المراد مقدمات المباحث المتعلقة بالنظر لكن لما لم يكن عنده
فرق بين المقدمات والمبادى ولئلا تتكرر لفظ المقدمة اطلق عليها
لفظ المبادى اعلم ان تعقل الشىء وحده تعقل الشىء هو ادراكه مجردا
عن اللواحق المادية وعوارض من الادراك لانه تصدق على ضابط الاحساس
وهو ادراكه مكتنفا باللواحق المادية مع حضور المادة وعلى التخيل
وهو ادراكه مكتنفا باللواحق بدون اشتراط حضور المادة وعلى
التوهم وهو ادراك المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس وانما خص
التعقل بالتقسيم من ساير انواع الادراك لان الامور المعلومة
التى يمكن ترتيبها فكرا ونظرا هى المعقولات لا المحسوسات و
المتخيلات والمتوهمات لما ستعرف ان الفكر هو الحركة فى
المعقولات وانما لم يجعل العلم مورد القسمة كما فعل غيره لئلا يتوهم
اختصاصه بمعنى اليقين فرد ان التصور والتصديق قسمان الى
العلم والجهل وذلك يستلزم كون الجهل قسما من العلم فهو من غير

يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم مكتسبا فلا يمكن
الاحتجاج على بطلان هذا القسم لانه ح كل قضية تذكر في
بطلان هذا القسم مكتسبة محتاج الى غيرها ويلزم الدور والتسلسل
لانا نقول لا نسلم امتناع الاحتجاج وانما امتنع لو كان هذا التقدير
واقعا في الواقع ولزوم الدور والتسلسل انما كان على هذا لا على
تقدير محال لا يقال المراد بالحصول الماخوذ في البديهي والنظري
ان كان حصول كل منهما بوجه ما نختار ان الكل بديهي اذ
كل شيء نتوجه اليه العقل فهو حاصل من وجه وان كان بحقيقته
نختار ان الكل نظري والدور والتسلسل انما يلزم لو كان
حصول كنه كل منهما موقوفا على كنه الاخر ولا نم انه كذلك اذ
يجوز معرفة كنه الشيء بمعرفة شيء اخر بوجه ما كما في الماهيات المركبة
فانها تحد بسايطها مع ان بسايطها معرفة بالرسوم لانا
نقول المراد جميع افراد الحصول الشامل لما يكون بوجه ما وبالحقيقة
او نختار ان المراد الحصول بالحقيقة ولا يجوز ان ينتهي الى العلم
بشيء بالاعتبار فانا نقول ذلك الاعتبار اما ان يكون معلوما
بالحقيقة او بالاعتبار ويلزم الدور او التسلسل والنظر لما ذكر
ان البديهي هو الذي لا يحتاج الى فكر ونظر احتاج الى تعريفهما
والفكر يطلق على حركة النفس بالقوة التي في مقدم البطن
الاوسط من الدماغ اي حركة كانت في المعقولات اذ لو كانت في اذا كانت هي
المحسوسات يسمى تخيلا ويسمى تلك القوة بالاعتبار الاول مفكرة
وبالاعتبار الثاني متخيلة وعلى حركتها من المطلوب الى مباديه
وعلى حركتها من المطلوب طالبة لمباديه ثم منها نزولها اليه
وهو الفكر الذي يتوقف عليه الامور الكسبية والنظر يطلق على
ملاحظة الامور التي هي مباد للمطلوب بعد غيبتها استحضارا
لها وعلى الفكر بالمعنى الاخير وهو ترتيب امور معلومة لتأدي

الى استعلام ما ليس بمعلوم قوله على وجه الى اخره احتراز عن النظر
الفاسد فانه ليس نظرا بالحقيقة وتلك الامور المرتبة ان كانت
موصلة الى تصور يسمى معرفا وقولا شارحا لتعريفها وشرحها ماهيات
الاشياء وان كانت موصلة الى تصديق يسمى حجة ودليلا
اذ بها يغلب المستدل على الخصم ويهتدي الى المطلوب
الفصل الثاني في الاقوال الشارحة قدمها على الحجة لتقدمها عليها
طبعا وفيه مباحث الاول في شرايط المعرف كان الاولى ان
نقول في المعرف وشرايطه معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفته
يعني به ما يكون سببا لمعرفة ذلك الشيء فلا يرد الحدود والرسوم معرفته
قبل هذا التعريف غير مانع لصدقه على الدليل وعلى الملزومات
البينة اللوازم كالسقف للجدار فان تصورها يستلزم تصور
لوازمها مع انها لا تسمى معرفات ويمكن ان يجاب عن الاول
بان ذكر المعرفة يخرجه لاصطلاحهم على اختصاصها بالتصورات
ولا يلزم من عدم رعايته حيث قال فان النظري انما يكتسب
من ان عدم رعايته مطلقا وعن الثاني بان يمكنا عن
القول والقول لا يطلق الا على المركبات واما الملزوم المركب
فاما ان يكون مباينا في الصدق او مجامعا فان كان الاول فلا يرد
لاشتراطنا فيما بعد في كون المعرف معرفا كونه مساويا في العموم
فكانه قال محمول يلزم من معرفته معرفته وان كان مجامعا
فيلزم انه معرف ولا ايراد ولا نه الاثر على المؤثر كالدخان مع النار
اذ دال تصديق بوجود النار لا تصور فيكون علم به سابقا
على العلم بالمعرف لان العلم بالاول سبب للعلم بالثاني وتقدم
السبب على المسبب واجب فلا يعرف الشيء بالمساوي له في الجلاء
والخفاء كما قيل الزوج عدد ليس بفرد فان الفرد والزوج متساويان
في الجلاء والخفاء على مذهب من يجعل التقابل بينهما تقابل التضاد

ومن يجعل التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كان الزوج
عنده اعرف لان الزوج ملكة والملكة اعرف لان الاعدام
يعرف بالملكات فلو مثل بتعريف احد المتضايفين
بالآخر كتعريف الاب بمن له ابن لكان احسن ولا يعرف
الشيء بنفسه ايضا لاستحالة كون الشيء سابقا على نفسه
في العلم والا لزم ان يكون معلوما قبل كونه معلوما سواء
جعل المعرف نفس المعرف فقط او مع غيره مثل الحركة اي [illegible]
نقلة والانسان حيوان بشر ولقائل ان يقول بعض الالفاظ
المترادفة ربما يكون اعرف عن بعض ويمكن ان يجاب
عنه بان التعريف يكون ح بحسب اللفظ والبحث ليس
ولا يعرف بالاخفى منه اي من ذلك الشيء سواء توقف عليه
اي على ذلك الشيء معرفته اي معرفة الاخفى بمرتبة واحدة
كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري والنهار بانه زمان طلوعها
او بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج
بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين
اللذين لا يفضل احدهما على الآخر ثم تعريفهما بالاثنين
او لم يتوقف مثل ان يقال النار ركن شبيه بالنفس
اي في اللطافة وعدم الرؤية فان النفس اخفى عند العقل
من النار واعلم ان كل واحد من هذه الاقسام سوى
الآخر اشد محذورا مما قبله لان كل متاخر يشتمل
على ما يشتمل عليه المتقدم من القبح مع زيادة الاخير
فان تعريف الشيء بنفسه اقبح منه لان الاخفى ربما يكون
اعرف في بعض الوجوه وينبغي ان يقدم الاعم لشهرته
وظهوره لان شروط العام ومعانداته اقل من شروط
الاخص ومعانداته فان كل ما هو شرط للعام ومعاند له

ولهذا عداه بنزول الامر من السماء الى الارض تعالى قدره اي
قدره التابع سنن اي طريقة السابق اي المسبوق قضاؤه يعني القضاء
السابق فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في اللوح
المحفوظ اجمالا والقدر تفصيل قضائه السابق بايجادها في المواد
الخارجية واحدا بعد واحد قال الله تعالى وان من شيء الا
عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم جلت قدرته لكونه قادرا
على كل الممكنات وتباركت اسماؤه اي تعالت وتعاظمت اسماؤه
عن صفات المخلوقين قال الله تعالى تبارك اسم ربك
ذو الجلال والاكرام وعظمت نعمته من خصوصية كل شيء و
عمت آلاؤه وهو الوجود العام تاهت اي تحيرت في بيداء
التوحيد انظار العقل اي ملاحظاته التي تستفاد بها تصور
الشيء اذ لا يمكن معرفته بالحد لعدم التركيب ولا بالرسم لانه لا يفيد
الحقيقة بنكرة العقل وفيه نظر فان عدم التركيب الذهني غير مسلم
وسيجيء لهذا زيادة تحقيق والرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة
لكن لا يمتنع ان يفيدها وارتدت اي انصرفت الافكار التي يكتسب
بها المجهولات لان التصور غير مكتسب عن التصديق وتحيرت
اي تعلقت دون ادراك طرفي الفكر وتحاوه اي سبحات احاده
لا يبين ان الحمد لمن هو متصف بالصفات الجميلة متوفي النعم
الجزيلة احترز في حمده ثم قال ولا احصي ثناءه اقتداء بسيد المرسلين
قال عليه السلام لا احصي ثناء عليك ولان احسن الثناء هو العجز عن الثناء
الثناء واشكره والشكر ايضا عطاؤه لان افعال العباد مخلوقة
لله تعالى فالشكر ايضا من افعال العباد فائض من الحق في الاعضاء
والقوى الظاهرة والباطنة التي خلقت له واصلي لما كان كل
سعادة واصلة الينا بواسطة الرسول عليه السلام اخذ في الصلوة
عليه على رسوله الذي رفع الهدى حده واعناءه اي تعب

وقمع اى قهر الضلالة بأسه اى شدته وغناؤه اى كفايته صلى
الله عليه وعلى آله ما اضاء البدر المنير اضاء لازم ههنا ضياؤه بدل
اشتمال عن البدر المنير وبعد فان اعظم العلوم موضوعا قيل موضوع
الكلام ذات الله عز اسمه اذ المتكلم يبحث فيه عن اعراضه الذاتية
وهى صفاته ثبوتية كانت او سلبية وافعاله متعلقة كانت بامر
الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار او الوجوب وحدوث
العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم كالبحث عن النبوات
وما يتبعها او بامر الآخرة كالبحث عن المعاد وسائر السمعيات
ونتيجة بحث النفس واليه اشار المصنف بقوله اعظم العلوم
موضوعا واعترض عليه بان ذات الله تعالى يثبت فى هذا العلم
وموضوع العلم لا يثبت فى ذلك العلم اجيب عنه بان المطلوب
بالبرهان هو وجود ذاته تعالى والوجود عارض للذات كما هو رأى
اكثر المتكلمين فلا ينافى كون الذات موضوعا وفيه نظر لان الوجود
عين الذات عند اكثر المحققين على ما يأتى وايضا ما لم يكن للعلم
موضوع موجود لا يمكن البحث عن اعراضه الذاتية فينبغى ان يكون
وجوده بينا بنفسه او مبينا فى علم آخر اعلى منه ويمكن ان يجاب
عن اصل الاعتراض بانا لا نم ان ذات الله يثبت فى علم الكلام لم لا يجوز
ان يكون مسئلة اثبات واجب الوجود خارجة عن مسائل علم الكلام
لا يقال ففى اى علم اسلامى يثبت وهو اعلى علومهم الكلام ولا يجوز
ان يكون مبينا فى الحكمة على ما قيل لان موضوع اعلى العلوم الدينية
كيف يجوز ان يكون مبينا فى علم غريب عن علوم الشريعة لانا نقول لا نم
انه يجب ان يثبت فى علم اعلى لم لا يجوز ان يكون هذه المسئلة
مفردة مثبتة يحتاج اليها الكلام وذكرها فى الكتب الكلامية
وتاخيرها عن غيرها وضعا لا يوجب كونها من الكلام وتاخيرها طبعا
لجواز ان يكون ذكرها على انها من المبادي وتاخيرها للمناسبة

على الاجزاء المادية والصورية فلو اعتبرنا صورة اخرى عارضة للمادية و
الصورية لزم كون الجزء الصورى داخلا وخارجا معا وثانيها ان
اراد بقوله تقدم كل واحد واحد بعض تقدم الآحاد بالاسر تقدم الآحاد
من حيث المجموع فهو ممنوع وان اراد تقدم الآحاد باعتبار واحد واحد
فهو مسلم ولا نضر لنا ولو كانت الاجزاء باسرها حتى الصورى معلومة
كانت الماهية معلومة فيكون غنية عن تعريف الجزء اياها والا
اى لو لم تعلم الماهية عند العلم بجميع الاجزاء لم يفد التحديد معرفة
ماهية المحدود اذ اقصى مراتب التحديد ان يكون بجميع الاجزاء واذا
لم يستلزم معرفة جميع الاجزاء معرفة الماهية لم يكن الحد مفيدا
ولو استلزم الخارج تصوره بتصوره اى المعرف فان كان متصورا
كان اللزوم متصورا لاستلزامه اياه فاستغنى عن التعريف
وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به لامتناع التعريف
بالمجهول وفيه نظر من وجوه احدها انه يجوز ان يكون اللازم معلوما
والملزوم معلوما به فيكون معرفا به الثانى انه يجوز ان يكون متصورا
للمجيب ويكون السائل ذاهلا عنه وح لا يلزم المحذور الثالث
انه يلزم على هذا امتناع التعريف لشئ من الماهيات
تعين ما ذكرتم ولا يتوهم انه لا يتاتى فى المركب لجواز ان لا يكون
التركيب معلوما لانه اذا لم يكن التركيب معلوما لا يكون المركب
معلوما هكذا قيل وفيه بحث بل الجواب ان الاجزاء على
انفرادها معلومة والتحديد استحضارها مجموعا بحيث يحصل
فى الذهن صورة مطابقة للمحدود والحاصل انه يحصل بجميع
تصورات الاجزاء تصور واحد لجميع الاجزاء والحق ان الاجزاء
اذا استحضرت مرتبة حتى حصلت فهى الماهية لا ان ثمة مجموعا
يوجب حصول شئ آخر هو الماهية ولا يلزم من تقدم كل
تقدم الكل الا تقدم الكل على نفسه وكذا الرسم اذا كان مركبا

اي انما تفيد اذا استحضر العرضيات والذاتيات مع التوصيفات
بهذه الحيثية واما الرسم المفرد فلا تفيد اذ الرسم قول شارح وهو
من اقسام النظر وهو ترتيب امور كما عرفت وقيل المفرد غير مساو
فلا يصلح للتعريف لان معناه شيء ذو كذا وهذا المعنى نظرا الى مفهومه
ما لم يقترن به امر لا يصير متعينا مختصا بشيء فيكون من حيث المفهوم
اعم وفيه نظر لانه يستلزم ان لا تكون الخاصة والفصل بانفرادهما
متساويين كل الحال ليس كذلك وع الثاني ان يوجه الطلب نحو
الشيء المشعور به ببعض اعتباراته فلا استحالة فان قيل ما هو معلوم
منه معلوم مطلقا فلا يمكن طلبه وكذا ما هو مجهول قلنا لا نم ان ما هو
مجهول منه مجهول مطلقا فان المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته ولا شيء
مما يصدق عليه وهذا قد تصور شيء يصدق عليه وهو الوجه المعلوم
فان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات الثابتة
له كما نعلم الروح بانه شيء به الحيوة والحس والحركة وان له حقيقة هذه
صفاتها فنطلب تلك الحقيقة بعينها ومنهم من اثبت وراء الوجهين
امرا ثالثا لا نعلمه به ولا حاجة اليه لانه ليس ثمة الا ذات مجهول ووجه
معلوم الثالث في بيان ما يعرف من الماهيات وتعرف به
الحقائق اما ان تكون بسيطة اي لا يكون له جزء او مركبة وكل منهما
اما ان تركب عنه غيره او لا تركب فالبسيط الذي لا تركب عنه غيره
لا يحد اذ لا جزء له ولا يحد به لانه ليس جزء للغير كالواجب والبسيط الذي
تركب عنه غيره يحد به لتركب الغير عنه ولا يحد لبساطته كالجوهر فانه ليس
مركبا لكونه جنسا عاليا وكونه جزء لما تحته من الافراد والمركب الذي لا تركب
عنه غيره يحد لتركبه ولا يحد به لعدم تركب الغير عنه كالانسان والمركب
الذي تركب عنه غيره يحد لتركبه ويحد به لتركب الغير عنه كالحيوان
فالحد سواء كان تاما او ناقصا للمركب لاشتماله على جميع الاجزاء
او بعضها وكذا الرسم التام لاشتماله على الجنس والخاصة واما

الرسم الناقص وهو التعريف بالخارج فيشملهما اي المركب والبسيط
جميعا لجواز ان يكون لكل واحد منهما لازم بين فيعرف به الفصل
الثالث في الحجج جمع حجة وهي الموصل القريب الى التصديق وهي
مرادفة للدليل وفيه مباحث الاول في انواع الحجج الدليل ما يلزم
من العلم به العلم بوجود المدلول قيل المراد بالمدلول في هذا التعريف
المدلول اللغوي حتى لا يلزم الدور وفيه نظر ولو قال بدل المدلول
شيء اخر لكان احسن والمراد باللزوم اعم من اللزوم بوسط او بغيره
ليشمل الماهيات جميع اقسام الدليل والمراد بالعلم ما هو اعم من اليقين
ليشمل ما يفيد الظن بالمدلول والمراد بوجود المدلول تحققه في نفس
الامر حتى يدخل المدلول العدمي فاما ان يستدل هذا بيان انواع
الحجج وتقريره انا اذا استدللنا بشيء على شيء فاما ان يستدل بالكلي
اي بثبوت الحكم للكلي على الجزئي اي على ثبوته للجزئي كما يستدل
بثبوت الحدوث للممكن على ثبوته للجسم الذي هو من افراد
الممكن بان يقال كل جسم محدث لان كل جسم ممكن وكل ممكن محدث
او يستدل باحد المتساويين على الاخر كما يستدل بثبوت
الحيوان للانسان على ثبوته للناطق وكلاهما يسمى قياسا
قال الامام القياس هو الاستدلال بالعام على الخاص واورد
عليه الاستدلال باحد المتساويين على الاخر فانه قياس مع
انه ليس استدلالا بالعام على الخاص فزاد المصنف قوله او
باحد المتساويين على الاخر ليندفع ذلك قيل وهو بعد منقوض بمثل قولنا
بعض الحيوان ناطق وكل ناطق ضاحك فانه قياس مع عدم الاستدلال
فيه بالعام على الخاص ولا باحد المتساويين على الاخر لان الناطق ليس
اعم من بعض الحيوان اقول بعض الحيوان الذي اثبت له الضحك
مساو للناطق ويمكن ان يقال ان الحكم في الجزئية بحسب المفهوم وبعض
الحيوان بحسب المفهوم اعم او بعكسه اي يستدل بثبوت

الحكم في الجزئيات على ثبوته للكلي ويسمى استقراء تاما ان كان لجميع جزئياته
اي كان الاستدلال بثبوت الحكم لجميع جزئياته على ثبوته للكلي كما
يقال كل جسم عنصري متحيز لان جميع جزئياته وهي الحيوان والنبات
والجماد كذلك وهو يفيد العلم لانه بالحقيقة قياس مقسم ويسمى
استقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال بجميع الجزئيات بل
يستدل بثبوت الحكم في بعض جزئياته على ثبوته للكلي كما يقال
كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لانا استقرينا جزئياته
كالحيوان والفرس وغيرهما فوجدناها كذلك وهذا لا يفيد اليقين
لجواز ان يكون حال الافراد الغير المستقراة بخلاف المستقراة كالتمساح
بهذه المادة يقال انه لا يحرك الفك الاسفل عند المضغ او بجزئي
على جزئي آخر اي يستدل بثبوت الحكم جزئيا على ثبوته في جزئي آخر
لاشتراكهما في امر ويسمى تمثيلا في عرف المنطقيين وقياسا في عرف
الفقهاء كما يقال البيت حادث فيكون السماء كذلك لاشتراكهما في
الشكل والجسمية والجزئي الاول اي المقيس عليه كالبيت في هذا
المثال يسمى فرعا والامر المشترك كالجسمية جامعا وتاثيراي تاثير
المشترك الذي هو الجامع في اثبات حكم الاصل في الفرع يعرف
تارة بالدوران وهو ترتب الاثر على الشيء الذي له صلوح العلية
وجودا او عدما اي يوجد بوجوده ويعدم بعدمه كما يقال الحدوث
دار مع التاليف وجودا وعدما اما وجودا ففي البيت واما عدما ففي
الواجب ودوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدائر وتارة
اخرى بالسبر وهو حصر الاوصاف وابطال بعضها ليتعين الباقي
للعلية كما يقال الحدوث لابد له من علة وهو اما الوجود او الجسمية
لا ثالث لنا وتفحصنا فلم نجد له علة سواهما والاول ليس بعلة والا
لكان الواجب حادثا فتعين الثاني والطردان لا يفيدان اليقين لان
الجزء الاخير من العلة دار كذلك وليس بعلة وكذلك الحصر ممنوع والابطال

في جزئي

جاز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا او بغيرهما
كالمناسبة والاجماع وقد استقصينا الكلام في منهاج الاصول فليطالع
ثمة الثاني في القياس واصنافه اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي
اما ان يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما ويسمى
الاول انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما ولما كان جزئي
المعرف وهي الحد التام والناقص والرسم التام والناقص متباين
بعضها بعضا بالذاتيات كتباين الحد التام والحد الناقص وبعضها
بالعرضيات كتباين الرسم التام والرسم الناقص سماها اقساما
ولما كان تباين جزئيات الحجة القياس والاستقراء والتمثيل بالذاتيات
سماها انواعا ولما كان تباين جزئيات القياس وهي الاستثنائي
والاقتراني بالعرضيات سماها اصنافا هكذا قيل وفيه نظر اذ الذاتي
والعرضي في الحد والرسم انما هو بالنسبة الى المحدود والمرسوم
لا بالنسبة الى الحد والرسم وايضا كون اختلاف جزئيات القياس
بالعرضيات دون الذاتيات ممنوع القياس قول [illegible]
وهو اعم من ان يكون مسموعا او معقولا ليندرج فيه القياس
المعقول والمسموع مؤلف من اقوال المراد بالاقوال القضايا ولعتزز
بها عن القضية الواحدة لعكسها وعكس نقيضها متى سلمت انما لم يقل
سلمه ليشمل القياس المؤلف من المقدمات الصادقة والكاذبة
فان المقدمات الكاذبة متى سلمت لزم عنها قول آخر كما يقال العالم
معلول لعلة تامة قديمة وكل ما يكون معلولا لها يكون قديما فانه
اذا سلمت المقدمات لزم العالم قديم لزم عنه احتراز عن الاستقراء
والتمثيل فان مقدماتهما لو سلمت لا يلزم عنهما شيء لامكان تخلف
مدلولهما عنهما والمراد باللزوم اعم من البين وغيره ليشمل القياس
الكامل وغيره قيل اذا لم يكن لزومه له بينا يحتاج الى وسط وقوله
لذاته منافية لانه احتراز عما لا يلزمه لذاته بل بواسطة اقول

الوصول الى علم

المستلزم

الاحتياج في القياس الغير الكامل الى الوسط لاجل العلم باللزوم لا
لنفس اللزوم وانما قال عنه ولم يقل عنها ليعلم ان هذه التاليف
داخلة في القياس اذ تلك الاقوال لا تستلزم قولا اخر الا مع الهيئة المخصوصة
قوله لذاته اي لذات تلك الاقوال احتراز عما يلزم النتيجة لا لذاته بل بواسطة
مقدمة اخرى وهي اما لازمة لاحدى المقدمتين او اجنبية عنهما
اما الملازمة فكقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل
ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء
الجوهر جوهر لكن بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية فانها
منعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر
فهو جوهر واذا جعلناها كبرى لصغرى القياس ينتج جزء الجوهر
جوهر ولا يرد على كل بيان الشكل الثاني بعكس الكبرى لانه فسر
الواسطة بما يغاير حدود القياس والعكس المستقيم لا يغايرها واما
الاجنبية فكما في قياس المساواة ا مساو لب وب مساو لج لقولنا هم
فانه يلزم منه ا مساو لج ولكن لا لذاته بل بهذا التاليف والا
لكان هذا النوع من التاليف منتجا دايما وليس كذلك لانه لو قلنا
ا مباين لب وب مباين لج لم ينتج ا مباين لج لان مباين المباين
لا يلزم ان يكون مباينا فان الانسان مباين للحجر والحجر مباين للناطق
ولا يلزم منه ان يكون الانسان مباينا للناطق بل بواسطة مقدمة
اخرى مضمومة الى الصغرى وهي قولنا كل مساو لب مساو لج
لان ب لما كان مساويا لج لزم بالضرورة ان يكون كل ما كان
مساويا لب مساويا لج واذا ضممناه الى الصغرى انتج بالذات
ا مساو لج قوله قولا اخر احتراز عن استلزام كل قضية كعكس المستوي
فان ذلك لا يسمى قياسا فلا يرد عليه ان كل قضيتين فهو مستلزم
لعكس احديهما مع انه ليس بقياس اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها
بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو

حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان وهو مذكور فيه بالفعل وان قلنا
لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان ونقيضه مذكور فيه بالفعل
فان قلت الحكم بان النتيجة قد تكون مذكورة في القياس الاستثنائي
مناقض لما تقدم من الحكم بمغايرة النتيجة للمقدمتين قلت النتيجة توافق
الثاني بالذات وتخالفها بالعوارض فحيث حكم بكونها مذكورة
اريد الاول وحيث حكم بالمغايرة اريد الثاني او لا اي لا يشتمل
النتيجة ولا نقيضها ويسمى اقترانيا كقولنا العالم متغير وكل
متغير حادث ينتج العالم حادث وليس هو ولا نقيضه
مذكورا فيه بالفعل وان كان مذكورا في الكبرى بالقوة والاول
اي الاستثنائي قدمه على الاقتراني لعراءه عن قيد عدمي
ولكونه سهل الانتاج ولان مباحثه اقل ولان اكثر احتياجاتهم في
هذا العلم به وهو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم
هذا في المتصلة اللزومية كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان
لكنه انسان فهو حيوان ولم يذكر الاتفاقية لعدم الانتفاع
بها في العلوم فهو حيوان او بعدمه على عدم الملزوم كقولنا في
هذا المثال لكنه ليس بحيوان فهو ليس بانسان ولا عكس لجواز
كون اللازم اعم ومن قال بلزومهما ايضا اذا كان اللازم
مساويا فقد اخطأ لانا نمنع لزومهما بهذا الاعتبار بل باعتبار
لزوم الملزوم للازمه لا من حيث هو لازم بل ملزوم وباعتبار
لزومه اللازم للزومه لا من حيث هو لازم او بوجود احد المتنافيين
على عدم الاخر هذا في الحقيقة ومانعة الجمع كقولنا اما ان يكون
هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو
ليس بزوج وكقولنا هذا الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا لكنه شجر
فلا يكون حجرا لكنه حجر فلا يكون شجرا او بعدمه على وجوده هذا في
الحقيقة ومانع الخلو اي يستدل بعدم احد المتنافيين على

وجود الآخر كقولنا هذا العدد اما زوج او فرد لكنه ليس بزوج
فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وكقولنا هذا اما ان يكون لا انسانا
او حيوانا لكنه انسان فيكون حيوانا لكنه انسان فيكون حيوانا
لكنه ليس بحيوان فلا يكون انسانا واذا كان الاستثنائي راجعا
الى ما قلنا فيكون مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بينهما اي بين
المقدم والتالي ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن
عدم اللازم عدم الملزوم وتسمى شرطية متصلة ولا يخفى انه
يشترط ان يكون موجبة كلية لزومية ليلزم من وجود الملزوم وجود
اللازم ومن عدم الملزوم عدم اللازم او بالمعاندة ليلزم من
وجود احدهما عدم الآخر او من عدم احدهما وجود الآخر و
يسمى شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا اي صدقا
وكذبا اي لا يصدقان معا ولا يكذبان معا ومانعة جمع ان تعاندا
صدقا فقط اي لا يصدقان ولكن يكذبان ومانعة خلو ان تعاندا
كذبا فقط اي لا يكذبان ولا يصدقان ولا يخفى ان المنفصلة لكن د
يشترط فيها ان تكون موجبة كلية عنادية ليلزم من وجود احدهما
عدم الآخر او من عدمه وجود الآخر واخرى اي ويكون القياس
الاستثنائي مشتملا على مقدمة اخرى يدل على وضع الملزوم في
الذي يستدل فيه بوجود الملزوم على وجود اللازم او المعاند
مطلقا او صدقا في الذي يستدل فيه بوجود احد المتعاندين
على عدم الآخر او رفع اللازم في الذي يستدل فيه بعدم اللازم
على عدم الملزوم او المعاند مطلقا او كذبا في الذي يستدل فيه
بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر وتسمى تلك المقدمة استثنائية
والثاني لما فرغ من القياس الاستثنائي شرع في القياس الاقتراني
وهو بحسب ما يترتب عنه من القضايا ينقسم الى حملي وهو المؤلف من
الحمليات الصرفة والى شرطي وهو المركب من الشرطيات

الصرفة او منها ومن الحمليات والمصنف لم يتعرض الا للاقتراني
الحملي لانه هو المشهور ولانه اصل البواقي فاستغنى به عنها على
اربعة اوجه لانه لا بد له من امر يناسب طرفي المطلوب لانه لما
كانت النسبة بين طرفي المطلوب مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس
احتيج الى امر يستعمله تلك النسبة ولا بد من ان يكون له نسبة الى طرفي علم م
المطلوب اما بالموضوعية او بالمحمولية او بهما او ما يقوم مقامها
ايجابا او سلبا والا لم يفد القياس اذ لا مناسبة بينه وبين
المطلوب وذلك هو الاوسط وللقائل ان يمنع عدم افادة ما
ليس له شيء من المناسبات المذكورة فان اللازم من تعريف
القياس ليس الا استلزام النتيجة بالذات واما كون الاوسط
فلا دليل يدل عليه بل ربما لا يشتمل على وسط كقولنا كل ج ب
وكل ا لا ب ينتج لا شيء من ج ا بالخلف والحق انه لما كان ما شأنه
ذلك مضبوط القواعد من هذه القوانين وما ليس كذلك لم يتمكنوا
من ضبطه ولم يمكنهم اقامة برهان عليه بحيث يكون كليا قانونيا
كما هو المعتبر في هذه الصناعة اشترطوا وجود وسط شأنه ذلك
وسمي ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب والمحكوم
عليه في المطلوب اصغر لانه يكون في الغالب اخص والاخص اقل
افرادا وما يكون اقل افرادا يكون اصغر والمحكوم به اكبر لكونه اعم غالبا
والمقدمة التي فيها الاصغر الصغرى لانها ذات الاصغر والتي
فيها الاكبر الكبرى لانها ذات الاكبر فالاوسط اما ان يكون
محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول جعل اولا
لوقوعه على النظم الطبيعي وهو الانتقال من موضوع المطلوب ل
الى الاوسط ثم منه الى الاكبر ولكونه اولى الانتاج ومنتجا للمطالب الاوسط
الاربعة او محمولا فيهما وهو الشكل الثاني جعل ثانيا لانه يتلو الاول
في الشرف لانتاجه السلب الكلي والكلي وان كان سلبا انتج

في العلوم من الجزئية وان كان ايجابا ولكونه موافقا للاول في
اشرف مقدمتيه التي هي الصغرى اذ الاصغر اشرف من الاكبر
لكون موضوع المطلوب اشرف من محموله لان المحمول انما يطلب
لاجله ايجابا او سلبا او موضوعا فيهما وهو الشكل الثالث جعل
ثالثا لمشاركته الاول في احدى المقدمتين او موضوعا في الصغرى محمولا
في الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعا لمخالفته الاول في المقدمتين
والاول ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر اشارة
الى الصغرى الموجبة الكلية نحو كل ج ب او بعضه اشارة الى الصغرى
الموجبة الجزئية نحو بعض ج ب وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه
الاوسط اشارة الى الموجبة الكلية الكبرى مثل كل ب ا او سلبه
عنه اي سلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط وهو اشارة
الى الكبرى السالبة الكلية مثل لا شيء من ب ا على صدق الاكبر
على كل الاصغر متعلق بقوله يستدل وهو اشارة الى نتيجة الضرب
الاول وهي الموجبة الكلية مثل كل ج ا او بعضه اشارة الى نتيجة
الضرب الثالث وهي الموجبة الجزئية مثل بعض ج ا او سلبه
عن كله اشارة الى نتيجة الضرب الثاني وهي السالبة الكلية كقولنا
لا شيء من ج ا او بعضه اشارة الى نتيجة الضرب الرابع وهي السالبة
الجزئية مثل بعض ج ليس ا والثاني ان يستدل بصدق
الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا
شيء من ا ب او يستدل بعكسه اي بعكس ذلك اي سلب الاوسط
عن كل الاصغر وصدقه على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب
على سلب الاكبر عن كل الاصغر وصدقه على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ا
الحاصل من هذين الضربين او يستدل بصدق الاوسط على بعضه
اي بعض الاصغر وسلبه عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا
شيء من ا ب او سلبه اي يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر

وصدقه على كل الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس ب
وكل ا ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج
ليس ا الحاصل من هذين الضربين وذلك لان الاستدلال انما يتحقق
بشرط ان يتحد زمان السلب والايجاب الذي في المقدمتين او
يكون احدهما دائما اذ لو لم يتحقق واحد من الامرين لم ينتج القياس
كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة ولا شيء من القمر بمنخسف وقت
التربيع لا دائما مع كذب قولنا لا شيء من القمر بقمر بالامكان
ولعل المصنف انما خص هذا الشكل بذكر الشرط لان هذه
الضابطة من خصايصه قيل ان هذا الشرط لا يكفي في الانتاج
لانه قد يوجد ولا انتاج كما في الممكنة مع الدائمة مثلا يصدق
قولنا لا شيء من الزنجي باسود دائما وكل زنجي اسود بالامكان مع كذب
قولنا لا شيء من الزنجي بزنجي اقول ان كانت الزنجية لازمة لذات
الزنجي فصدق الكبرى ممنوع والا فكذب النتيجة والثالث
ان يستدل بصدق الطرفين يعني الاصغر والاكبر على كل الاوسط
كقولنا كل ب ج وكل ب ا او يستدل بصدق احدهما اي احد
الطرفين عليه اي على كل الاوسط وصدق الاخر على بعضه
كقولنا كل ب ج وبعض ب ا او قولنا بعض ب ج وكل ب ا
على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا الحاصل
من هذه الضروب الثلثة او يستدل بصدق الاصغر على كله
اي كل الاوسط كقولنا كل ب ج وسلب الاكبر عن كله اي كل
الاوسط كقولنا لا شيء من ب ا او سلب الاكبر عن بعضه بعض
الاوسط كقولنا بعض ب ليس ا او بصدقه على بعضه اي
يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط كقولنا بعض
ب ج وسلب الاكبر عن كله كقولنا لا شيء من ب ا على سلب الاكبر
عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من هذه

الضروب الثلثة والرابع ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط
كقولنا كل ج ب وصدقه اى الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ا ج او
بعضه اى بصدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا بعض ا ج على صدق
الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ب ا الحاصل من الضربين
المذكورين او بصدقه اى يستدل بصدق الاصغر على كله اى كل
الاوسط او بعضه وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب
او بعض ج ب ولا شئ من ا ج على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا
بعض ب ليس ا الحاصل من هذين الضربين او يستدل
بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدقه اى الاوسط على كل الاكبر
كقولنا لا شئ من ج ب وكل ا ج على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا
لا شئ من ا ب فالقراين القياسية المنتجة ثلثة وعشرون اربعة
استثنائية اثنان في المتصلة اللزومية من وجود الملزوم وجود
اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم واثنان في المنفصلة من
وضع احد المتعاندين رفع الآخر في الحقيقية ومانعة الجمع ومن
وضع الآخر في الحقيقية ومانعة الخلو وتسعة عشر اقترانية اربع من
الاول واربع من الثاني وست من الثالث وخمس من الرابع
والكلام المستقصى فيها في الكتب المنطقية فلنقتصر على ما ذكر لئلا يطول
الشرح سواء وافقنا المتن الثالث في مواد الحجج لما اشار الى اقسام الحجة
باعتبار الصورة اراد ان يشير اليها باعتبار المادة والمراد بها القضايا
التي تتالف منها الحجج والحجة باعتبارها تنقسم الى ثلثة اقسام لان
القضايا المذكورة فيها اما ان تكون عقلية محضة كقولنا العالم ممكن
وكل ممكن حادث او نقلية محضة كقولنا شارب الخمر عاص وكل عاص
يدخل النار او مركبة منهما كقولنا الخمر مسكر وكل مسكر حرام وانما لم
يذكر المصنف هذا القسم اما لان ما تركب من العقلية والنقلية
يسمى نقلية ايضا فاكتفى بذكرها عن المركبة او لان النقل المحض

غير مفيد اذ الاخبار المنقولة عن شخص انما يفيد العلم للعلم بصدقه وذلك
بالعقل والاولى اما ان يكون مقدماتها قطعية ويسمى برهانا ودليلا
او ظنية او مشهورة على سبيل منع الخلو لانه يمكن ان يكون مركبة منهما ويسمى
خطابية وامارة او شبيهة باحدهما اى بمقدمات البرهان والخطابة ويسمى
مغالطة اعلم ان المصنف خالف الجمهور حيث سمى المركب من المشهورات
خطابة فانهم يسمونه جدلا ولم يذكر القياس الشعرى لعدم فائدتها
فى ثبوت مقصده والمبادى اليقينية ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه
سواء كان ذلك التصور بالبداهة او بالكسب كقولنا الكل اعظم
من الجزء ويسمى اوليات لجزم العقل فيها اولا بلا توسط امر خارجي
او بواسطة تتصورها الذهن عند تصورهما مثل الاربعة زوج فان
جزم العقل بزوجيتها انما هو بواسطة انقسامها بمتساويين وتلك
الواسطة حاضرة في الذهن دائما عند تصور الاربع فيحصل عند
تصورها قياس وهو ان الاربع منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين
فهو زوج ويسمى قضايا قياساتها معها او يجزم به الحس سواء كان
حسا ظاهرا كحكمنا بان النار حارة او حسا باطنا كحكمنا بالجوع والشبع
والالم واللذة ويسمى مشاهدات وحسيات ولقائل ان يقول
ان الحس انما يفيد كون هذه النار حارة وهذه الشمس مضيئة
واما الكلى فالحاكم فيه هو العقل لا الحس وما قيل انما سمى الحس حاكما
وان كان هو العقل لان الحكم بسببه لا يدفع الاعتراض فان المتواترات
ايضا كذلك او كلاهما والحس هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس
اعتبر كونه محسوسا اذ لو اخبر اهل العالم بقدم العالم وغيره من الامور
المعقولة لم يحصل العلم به لكن وقوع هذا زائدا اذ كل محسوس كذلك
جمع كثير اشترط اخبار جمع كثير دون عدد معين كما شرط بعض المحدثين
اذ لا اعتبار به يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب كوجود
مكة وبغداد ويسمى متواترات او غيره اى غير الحس غير حس السمع

مثل ان يشاهد ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة حتى يحكم العقل بانه
ليس على سبيل الاتفاق والا لما كان دايما ولا اكثريا كحكمنا بالاسهال
على شرب السقمونيا ويسمى تجربيات قيل يلزم على هذا ان لا يكون بين
الاستقراء والتجربة فرق لان الاستقراء ايضا انما يحصل بواسطة
تكرر المشاهدة قلت الفرق ان التجربيات تفيد اليقين بواسطة قياس
خفي وهو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لابد له من سبب
وان لم يعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم وجود السبب علم وجود
المسبب قطعا بخلاف الاستقراء فانه لا يقارن هذا القياس الخفي
ولذلك لا يفيد اليقين وقد تكفي المشاهدة مرة او مرتين لانضمام
قراين اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف نوره
بحسب قربه وبعده عن الشمس ولانخسافه بحسب حيلولة الارض
بينه وبينها وتسمى حدسيات وهي كالتجربيات في تكرر المشاهدة
ومقارنة القياس الخفي الا ان السبب في التجربيات معلوم
السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين واما
الظنيات فمقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها مرجوحا كقولهم
فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل من
ان كل من يطوف بالليل فهو سارق واما المشهورات
فما اعترف به الجمهور قيل فيه بحث لان المشهور لا يجب فيه اعتراف
الجمهور بل ذلك في المشهورات المطلقة المسماة بالذايعات واما
الخاصة فاصل ذلك لو ولان ... وصح فلا وانت تعلم ان هذه منا
سهلة فان المشهور عند كل طائفة اعترف به جمهورهم فان قلت
المشهورات ان كانت مجزوما بها فهي من اليقينيات او من الغلطات
وان فهي من الظنيات فهي ليست قسيما على حدتها قلت النظر فيها
ليس من حيث كونها مجزوما او غير مجزوم بل من حيث الاعتراف
لمصلحة عامة تتعلق بنظام احوالهم او بسبب رقة او حمية مثل

تجويز نقيضها

العدل حسن والظلم قبيح وكشف العورة عند الناس مذموم ومواساة
الفقراء محمودة والفرق بين المشهورات والاوليات ان الانسان لو
جرد نفسه عن جميع الصفات البطرية والعلية وقدر انه خلق دفعة
من غير ان يشاهد احدا او مارس عملا ثم عرض عليه هذه القضايا
فانه لا يحكم بها بل يتوقف فيها بخلاف الاوليات فانه يحكم بها في هذه
الحالة واما مقدمات المغالطة فقضايا الوهم في امر غير محسوس
قياسا على المحسوس وهو كاذب اذ هو تابع للحس فحكمه في غير
المحسوس يكون كاذبا كما قيل كل موجود فانه جسم او حال في جسم
وهذا النوع من القضايا اقوى تاثيرا في النفس من المشهورات
التي ليست باولية فان الانسان لو فرض انه خلق دفعة مميزا عاقلا
فانه يحكم بها دون المشهورات ولولا ان العقل والشرع دفعها
لعدت في القضايا الاولية وعلامة كذبها مساعدة الوهم العقل
في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه فاذا وصل الى النتيجة نكص الوهم
على عقبيه واستبعده وقد يستعمل فيها اي في المغالطة المخيلات
وهي قضايا اذا ذكرت ترغب النفس في شيء وتنفر عنه وتتاثر النفس
عند ورودها تاثيرا عجيبا من قبض وبسط كما يقال الخمر ياقوتة سيالة
والعسل مرة مقياة وانما تستعمل في المغالطة اذا اريد مع ايقاع
التصديق تقرير النفس على القبض او البسط وقد يكون صادقة اذ
ليس من شرط التخيل الكذب واكثر ما تستعمل فانما تستعمل في
القياسات الشعرية لانها مبادي بها اذ الغرض من القياسات
الشعرية الترغيب والترهيب وترويجها الاوزان المطبوعة والا
صوات الطيبة والالحان الحسنة اعلم ان غير المقدمات ايضا
... لكن لم يذكر الا الاربعة الظنيات والمشهورات والوهميات
والمخيلات وترك منها قسمين المسلمات وهي قضايا تسلم في
علم او عند الخصم كتسليم الفقهاء كون الاجماع حجة والمسلمات

ومن ههنا لو وجد من يعتقد امامه الامر مساو له او مزيد عقل او دين اما
الاول فلكونه مقدمات الجدل ومو لم يتعرض له واما الثاني فلكونه
داخلا في مواد الحجج النقلية والثانية اى الحجة النقلية ما اى دليل
صح نقله سواء كان احادا او تواترا او مختلطا ممن عرف صدقه
عقلا فيه بحث لانه لا يتناول الحجة النقلية المركبة من مقدمات
اجماعية عقلا قوله عقلا تنبيه على امتناع ان يكون العلم بصدقهم مستفادا
من النقل والا لزم الدور وهم الانبياء عليهم السلام لان الدليل
العقلي دل على صدقهم كما بانه اسنه لتنعم وانما يفيد لنا اليقين
اذا تواتر عندنا لانه اذا لم يتواتر يحتمل كذب الناقلين فلا يحصل
اليقين ولا بد ان يتواتر عندنا لان التواتر عند غيرنا لا يفيد
لنا اليقين وعلمنا عصمة رواة العربية مفرداتها واعرابها وتصريفها
وتركيبها لان النقل انما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية
والدلالة الوضعية انما تستفاد من رواة العربية فلو لم يكونوا
معصومين احتمل كذبهم فلا يحصل اليقين وعلمنا عدم الاشتراك
فانه لو كان مشتركا احتمل ان يكون المعنى الذي فهمناه من المشترك
غير المراد وعلمنا عدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان
احتمال احد هذه الثلثة يمنع الجزم بما هو الظاهر من اللفظ فلا يفيد
اليقين وعلمنا عدم النقل اذ لو جاز لم يتعين المدلول الحقيقي وعلمنا
عدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني
الذي ورد فيه الناسخ وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح
على النقل اذ العقل اصل النقل لتوقف صدق النقل على العقل
فلو لم يترجح المعارض العقلي يرجح النقل عليه او يتعادلا والثاني
والاول يوجب تكذيب الاصل الذي هو العقل بتصديق الفرع الذي
هو النقل وتكذيب الاصل بتصديق الفرع محال لاستلزامه اى
تكذيب الاصل تكذيبه اى تكذيب الفرع ايضا لان تصديق الفرع

مختلطا

انما يبتني على تصديق الاصل فاذا انتفى انتفى والثاني يوجب عدم حصول
اليقين في بعض النقل بسبب عدم اليقين مع وجود المعارض
العقلي على التقدير بن الفصل الرابع في احكام النظر وفيه مباحث
الاول ان النظر الصحيح ان المستجمع للشرايط من جهة المادة و
الصورة يفيد العلم والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة
الاصنام يقولون بالتناسخ انكروه مطلقا وقالوا لا سبيل الى
العلم بشي سوى الحس والمهندسون انكروا كون النظر مفيدا
للعلم في الالهيات وزعموا ان الغاية فيها الظن والاخذ بالاحرى
والاخلق واعترفوا به في الهندسيات لنا انا نعلم بالضرورة ان من
علم لزوم شي لشي كلزوم وجود النهار لطلوع الشمس وعلم معه
اى مع ذلك العلم وجود الملزوم وهو طلوع الشمس او عدم اللازم
وهو عدم وجود النهار علم من الاول اى العلم بالملازمة ووجود
الملزوم وجود اللازم ومن الثاني وهو العلم بالملازمة وعدم
اللازم عدم الملزوم هذا في القياس الاستثنائي واما في الاقتراني
علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم قطعا ان له سببا
هذا في القياس الاقتراني وهو من الالهيات فلزم بطلان المذهبين
فان قيل هذا اثبات النظر بالنظر فهو من قبيل اثبات الشي بنفسه
قلت لا نسلم كونه اثباتا للشي بنفسه وكيف وانا نثبت القضية الكلية
بشخصية وقد يكون الشخصية ضرورية دون الكلية لاختلاف تصورهما
فان البديهي مشروط بتصور الطرفين وتصور الشي يكون نظريا اما
غير بديهي تصوره باعتبار ذاته المخصوصة وللقائل ان يقول حاصله
دعوى بداهة ان هذا النظر مفيد للعلم ولا يلزم من كون هذا
النظر الخاص مفيدا للعلم كون كل نظر كذلك احتجت السمنية
بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا
لما بان خلافه اى لما ظهر خطاؤه كما لنا ان باطل وان كان نظريا

عاد الكلام في لازم النظر الثاني بانه ان كان ضروريا لما بان خلافه
وان كان نظريا احتاج الى نظر اخر ولزم التسلسل ان قلت هذا
التقرير ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر هو
ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر هو نظري فالترديد فيه قبيح واما ثانيا
فلان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان نظريا يكون لازما للنظر
المفيد له فلا يحتاج الى نظر ثان حتى يعود الكلام في لازم النظر
الثاني قلت المراد بالضروري ان يكون واجب الحصول غير محتاج
الى نظر اخر وبالنظري ما يكون محتاجا الى نظر اخر فلا يرد السؤال
واعلم ان الامام ذكر هذا الوجه في المحصل على وجه لا يرد عليه شي
مما ذكر فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز
ان يكون ضروريا لانه كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا لزم
التسلسل ولعل المصنف اراد هذا لكن عبارته لا تفيده الثاني
انا لو قلنا يفيد العلم لزم احد الامرين اما عدم الطلب فلان الطلب
لامتناع تحصيل الحاصل ولعدم الفائدة في طلبه وان لم يكن معلوما
فاذا حصل فكيف يعرف الناظر انه مطلوبه لعدم الشعور به قبل لا
يلزم من عدم العلم بان ما حصل عقيب النظر مطلوبه عدم كون النظر مفيدا
للعلم الثالث ان النظر لو افاد العلم يوجب استحضار مقدمتين
معا في الذهن او الاستحضار بواحدة وهما محالان اما الاول فلانا
نعلم ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد في
انفسنا وجدانا ضروريا انا اذا توجهنا الى مقدمة يتعذر علينا في تلك
الحال التوجه الى مقدمة اخرى واما الثاني فلان المقدمة الواحدة
لا تنتج بالاتفاق واجيب عن الاول بان العلم به اي بالمطلوب
وباستلزام المقدمتين معا على الترتيب الخاص له ضروري قوله لو كان
ضروريا لما بان خلافه قلنا الملازمة مسلمة ونفي اللازم ممنوع فان ظهور
الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع قوله وباستلزام المقدمتين لا دخل

[illegible]

لا دخل له في الجواب لكنه للتصريح بنفي مذهب الخصم وعن الثاني
بان طرفيه معلومان اما ذاتهما او بعارض من عوارضهما والنسبة الواقعة
بينهما مبهم والمطلوب تعينها اي بالايجاب ام بالسلب واذا حصل
ذلك للناظر يميز عن غيره بواسطة العلم بطرفيه حاصل الجواب منع
الحصر واثبات قسم اخر وهو ان يكون معلوما من وجه مع انه معلوم
لم لا يجوز ان يكون مجهولا مطلقا له فاذا حصل من الدليل علم انه
المطلوب عن ذلك النظر ايضا لا بد لنفي ذلك من دليل وانما خص
الجواب بالتصديقات مع كون السؤال عاما لان الجواب عن
التصورات قد مر وعن الثالث بان امتناع حصول المقدمتين معا في
الذهن ممنوع فان الذهن يستحضرهما كما يستحضر طرفي الشرطية فيحكم بالملازمة
كما في المتصلة والمعاندة بينهما كما في المنفصلات لا يقال ليس هناك
قضيتان لان الحكم باللزوم او العناد اخرجهما عن كونهما قضيتين لانا
نقول هذا الكلام منع السند ومع هذا فان قدر ان حرف الشرط بهما
يكون حال الحكم باللزوم المتاخرة لكن الحكم عن تعقل المقدمتين وتحصيل
المطلوب وللقائل ان يقول التصديق الذي هو لازم النظر انما
يستفاد من القول المؤلف من القضيتين اللتين كل منهما مشتمل على
الحكم وعلى تصوره ولا يكفي تصور الطرفين وتصور الحكم في حصول القضية
بل لا بد فيهما من الحكم ونعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن ان يحصلا دفعة
واحدة وان امكن تصورهما معا والحق ان يقال ان المقدمتين من
الاسباب المعدة لحصول العلم بالمطلوب والاسباب المعدة لا يلزم
اجتماعها بل يجوز ان يحصل واحد بعد واحد هذا مع انا نقول ما ذكرتم
من الادلة على ان النظر الصحيح لا يفيد العلم لا يخ من ان يكون مفيدا
لمطلوبكم اولم يكن فان كان فهو نقيض لمذهبكم وان لم يكن بطلت
ادلتكم واحتج المهندسون بوجهين الاول ان التصديق موقوف على
التصور فلو كان الفكر مفيدا للعلم في الالهيات لحصل عقيب الفكر

علی

العلم بهذا امر الى ذات الله تعالى وذات الله تعالى غير معقولة ولا جائزة
التعقل لما سنذكره في الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون محكوما عليه
الثاني اقرب الامور الى الانسان هويته التي يشير اليها بقوله انا وانت
ترى تعين لو افاد النظر في الالهيات لافاد فيما هو اقرب الاشياء
الى الانسان وهو هويته لكن الثاني باطل لانك ترى في مباحث
النفس اختلافات كثيرة في انها ما هي وكيف هي واذا كان النظر
لا يفيد العلم باقرب الاشياء الى عقولنا فما ظنك بما بعد عن
الاوهام والعقول اجيب عن الاول بان التصديق موقوف
على تصور الطرفين باعتبار لا بالحقيقة وذات الله تعالى كذلك
ثم هذا يلزمكم في الظن فما هو جوابكم فهو جوابنا وعن الثاني انه دليل
على غيره توجيهه انا نمنع بطلان التالي قوله للاختلاف قلنا الاختلاف
لا يفيد ذلك لجواز ان يكون انظار بعضهم او كلهم غير مشتملة على الشرائط
نعم ما ذكرتموه دليل على عسره ولا شك فيه اذ الوهم يلابس العقل في
ماخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولذلك تخالفت فيه الاراء
وتصادمت فيه الاهواء والسلف منعوا منه الا الافراد من الاذكياء
الذين لا يزلون عن اعتقادهم بادنى شبهة وليس الكلام في العسر
بل الامتناع فرع على ان النظر الصحيح يفيد العلم الاول النظر
الصحيح يعد الذهن لحصول النتيجة من المبدأ الفياض عند الحكماء
والاشاعرة لكن المبدأ هو الواجب بتوسط العقول عند الحكماء
وعند الاشاعرة هو الواجب بلا وسط بل ابتداء والنتيجة تفيض عليه
اي على الذهن عقيبه اي عقيب النظر الصحيح عادة اي بطريق جري العادة اما
مع امكان التخلف عند الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله ووجوبا
عند الحكماء اي يمتنع ان لا تحصل عقيبه النتيجة من المبدأ والفياض
فان القابل اذا تم قبوله لحصول المقدمتين على الترتيب الصحيح وقع
الفعل من الفاعل عند الاستعداد التام من القابل المانع من

تواعدهم وقالت المعتزلة النظر يولد العلم في الذهن ومعنى التوليد
ان يوجب وجود شيء وجود آخر كحركة اليد والمفتاح اعلم ان المعتزلة
يسمون كل ما يصدر عن الحيوان بلا توسط شيء مباشرة وكل ما يصدر عنه
بتوسط شيء تولدا فانجذاب الجسم المائل مباشرة وحركته بواسطة الميل
تولد فمعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود شيء آخر بتوسط آخر لا ان
يوجب وجوده وجود آخر مطلقا على ما قاله المصنف ثم في تمثيله بحركة
اليد والمفتاح بحث اذ لو جعل الميل واسطة في الحركة لكفاه التمثيل
بحركة اليد والا فلا يكون حركة المفتاح تولدا لان حركة اليد لا توجب
حركة المفتاح بتوسط شيء الا ان يعتبر النسبة الى المحرك حتى يعتبر حركة
اليد واسطة فمذهبهم مخالف لمذهب الحكماء والاشاعرة في
ان النتيجة بفعل من الناظر بتوسط النظر اذ عندهما ليست من الناظر
وموافق لمذهب الحكماء في امتناع التخلف ومخالف للاشاعرة
في ذلك ومن فساده اي فساد القول بالتوليد استناد جميع
الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكذا مذهب الحكماء مبان انه لا يجب
على الله تعالى شيء والعجب من الشيخ انه يقول بالتوسط في شيء الا الله تعالى
ثم يناقضه في اسناد الاعداد الى النظر الثاني الاكثر اي الحق
انه لا بد في الانتاج بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب
والهيئة العارضين لهما اي الجهة التي صار النظر الصحيح لاجلها
مؤديا الى المطلوب بان يعلم كيفية اندراج المقدمة الصغرى تحت
الكبرى اي اندراج الصغرى في الكبرى فان حصول المقدمتين او ذهنهما
من غير ملاحظة هذا المعنى لا يكفي في الانتاج والا لما تفاوت
الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه او بنفس المقدمتين في كل منها
حاصل كلام ... باطل فعلم ان العلم بالاندراج لا بد منه في العلم
بالانتاج ... الاكثر دون ان نقول الحق لان ما ذكره
من الدليل ... يحتاج الى ملاحظة الترتيب غير مفيد للتغيير

الاستلزام بعض النسب المذكورة لكن لا نسلم انتفاء ما ههنا فان المادة
الفاسدة لا تمنع ان تكون منها وبين فاسد آخر في نفس الامر نسبة تقتضي الاستلزام
والا اي وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة بل يكون مقصورا
على الصورة او شاملا للمادة والصورة فلا استلزام الجهل اذ المستلزم
هو النظر المرتب على الوجه الخاص والترتيب منتف ههنا البحث
الثاني في انه كاف في معرفة الله وتحصيل ادراك الامور الالهية ولا
حاجة الى المعلم كما هو مذهب الاسمعيلية فانهم قالوا لا بد من المعلم
المعصوم ليعاضد قوله الدليل كما يعاضد الشمس نور العين عند الابصار
اذ عند غروب الشمس وفقدان الضوء لا ترى العين شيئا فكذلك
نور العقل بالنسبة الى قول الامام المعصوم فلا بد من امام معصوم
في كل زمان ليعلم طرق المعاش والمعاد ويرشد الى وجوه الادلة
وازاحة الشبه وهو موبد من عند الله تعالى لئلا يحتاج الى معلم آخر
ويدل عليه اي على ان النظر كاف في ذلك ما ذكرناه من ان النظر يفيد
العلم وهو ان العاقل اذا حضر في ذهنه ان العالم ممكن وكل ممكن
فله صانع علم بالضرورة ان العالم له صانع سواء كان هناك معلم
او لا قيل الملازمة مسلمة لكن تحقق المقدم ممنوع لجواز ان يكون
حضور المقدمتين مع سائر الشرائط موقوفا على التعليم من الامام
المعصوم قلت هذا منع مكابرة لا يلتفت اليه فانا اذا راجعنا
انفسنا وجدنا العلم بذلك مع شرائط الانتاج احتجت الاسمعيلية
بان الخلاف والمراء اي المجادلة مستمر بين العقلاء في ذلك ولو
كفى العقل لما كان كذلك وايضا فالانسان لا يستقل بتحصيل اضعف
العلوم كالنحو والنجوم واخس الصنائع كالحياكة والخياطة بل يحتاج الى
استاد يهديه الى ذلك فكيف باصعبها وهي معرفة الله تعالى وصفاته
واحكامه واجيب عن الاول بانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك
وعن الثاني بان الحصر مسلم ولا اشكال اذ لو كان معلم يعلم المبادي

لانه لا يفيد الا انها شرط في جلاء الانتاج وايضا لعل الاختلاف في الجلاء
والخفاء يكون لاختلاف الاشكال في اللوازم لا لسهولة تعقل الاندراج
وعدمه والحق ان مجرد اجتماع المقدمتين منتج في الشكل الاول وفي
ساير الاشكال ولهذا يحتاج في لزوم النتيجة فيها الى دليل وما قال
ابن سينا قد يعلم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر ثم يرى بغلة منتفخة
البطن فيظن انها حامل وما هو الا للذهول عن ارتباط الصغرى
بالكبرى واندراج هذا الجزئي تحت ذلك الكلي ليس بشيء لان ما ذكره
من المثال انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند
ملاحظتهما فلا الثالث المشهور ان النظر الفاسد اي الذي ليس
مشتملا على ساير شروط الصحة اما من جهة المادة او من جهة الصورة
او من جهتهما لا يستلزم الجهل اي الجزم بحصة نتيجة كاذبة في نفس
الامر لانه لو استلزمه لاستلزم ايضا اذا نظر المحقق في شبهة المبطل
والتالي ظاهر البطلان فكذا المقدم واجيب بانه اي لا استلزم
الجهل للمحق لانه لم يعتقد صحة مقدماته كان المبطل اذا نظر في
دليل المحق لم يفده العلم لعدم اعتقاده صحة مقدماته مع القطع
بان النظر الصحيح يفيد العلم وقيل بخلافه اي ان النظر الفاسد
يستلزم الجهل كما ان الصحيح يستلزم العلم والحق ان الفساد ان
كان مقصورا على المادة وكان الصورة صحيحة استلزم الجهل في بعض الصور
فان القول بان العالم معلول لموجب قديم وكل معلول لموجب
قديم قديم يستلزم ان العالم قديم وما قيل ان الاستلزام انما كان
لو تحقق بين مؤداه وبين مادته في نفس الامر نسبة تستلزمه كالنظر
الصحيح للعلم ضعيف لان المراد بالاستلزام انه لا يتخلف عنه لاشتماله
على جميع الشرائط ضرورة اعتقاد الناظر صدق مادته والاستلزام
لو اقتضى تحقق نسبة بين مؤداه ومادته في نفس الامر لما كان مجرد
تسليمها كافيا في اللزوم على ما يدل عليه تعريف القياس مسلمات

والحجج ودفع الشكوك والشبه كان اوفق واسهل انما النزاع في الامتناع
وما ذكرتم لا يدل عليه اعلم ان ما نقله المحقق نصير الدين الطوسي في تلخيص
المحصل ولا ينبئك مثل خبير لا يدل على ان النظر عندهم غير كاف في
معرفته تعالى لانه قال انهم لا ينكرون استلزام مقدمات اثبات الصانع
لنتائجها بل يقولون هذا وحده لا يجزي ولا يحصل به النجاة الا اذا اقترن
به تعليم معلم الثالث في وجوب النظر في معرفة الله تعالى واجب
بالاتفاق لكن عندنا بالشرع وعند المعتزلة بالعقل اما عندنا فلقوله
تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه فان الاية دلت
على وجوب التفكر في مخلوقات الله تعالى ليستدل به على وجوب
الصانع ووحدانيته واما عند المعتزلة فلان المعرفة واجبة عقلا لان
شكر الله تعالى واجب عقلا فان نعمة الله تعالى على العبد كثيرة قال الله
تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر المنعم واجب عقلا لان
دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وبالشكر يندفع الخوف عن
النفس فشكر الله تعالى واجب عقلا وشكر الله تعالى متوقف على معرفة
الله فمعرفة الله تعالى واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر اذ لو كان
بالسمع لدار وما لا يتم الواجب المطلق اي الذي يجب في كل حال
الا به فهو واجب عقلا واحترز بالمطلق عن الواجب المقيد مثل
الزكوة فانها واجبة مقيدة بحصول النصاب ولا يجب تحصيل النصاب
واعترض عليه اي على هذا الدليل بان مبناه على حكم العقل بان
معرفة الله تعالى واجبة عقلا وسيأتي الكلام فيه اي في ان حكم العقل
باطل بل الحاكم الشرع وعلى امتناع العرفان بغيره اي بغير النظر فانه
اذا امكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلا وعلى استحالة التكليف
بالمحال وكلاهما ممنوع اي امتناع العرفان بغير النظر ممنوع لم لا يجوز
ان يحصل بقول الامام المعصوم كما هو رأي الاسماعيلية او بالالهام
كما هو رأي حكماء الهند او بتصفية الباطن كما يقوله اهل التصوف

وكان مقدورا

وكذا استحالة التكليف بالمحال ممنوع بل هو واقع فان ما علم الله
عدم وقوعه تعالى كايمان ابي لهب ممتنع وقوعه ومع هذا فقد كلف
به اقول التكليف بالممتنع بالذات محال عندنا ايضا وايجاب
الواجب المطلق بدون مقدمته من هذا القبيل وايضا امتناع
العرفان بغير النظر متفق بيننا وبين المعتزلة فلا وجه لمنعه ولنا
قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي الوجوب قبل البعثة
لنفي لازمه وهو العذاب على الترك قبل البعثة فدل على ان الوجوب
ليس الا من الشرع هذه معارضة لدليل المعتزلة توجيهها ان يقال
لو كان النظر واجبا عقلا لوجب قبل البعثة لعدم توقفه على
البعثة بل على العقل والعقل متحقق قبل البعثة ولو وجب قبلها
لعذب تاركه قبلها لان التعذيب على الترك من لوازم الوجوب
لكن اللازم باطل للاية فينتفي الملزوم وهو الوجوب قبلها واذا
انتفى الوجوب قبلها انتفى الوجوب مطلقا لانتفاء لازمه وهو
الوجوب قبل البعثة واعلم ان هذا الدليل الزامي فان التعذيب
على الترك ليس من لوازم الوجوب عندنا بل استحقاق التعذيب
من لوازمه والاية لم تدل على نفيه قيل احتجاج للمعتزلة على ان
ليس الوجوب بالسمع تقريره لو وجب من الشرع لزم افحام الانبياء
فان المكلف لا ينظر حتى يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه ما لم يثبت الشرع ولا
يثبت الشرع ما لم ينظر قلنا انه مشترك الالزام لانه لو وجب عقلا
لا فحم ايضا لان وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات
هي التي قد ذكرناها وهي ان شكر المنعم واجب عقلا وذلك يتوقف
على المعرفة وهي لا تحصل الا بالنظر وما يتوقف عليه الواجب واجب
وهذه كلها مختلف فيها تفتقر الى انظار دقيقة فيقول لا انظر
ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيلزم الافحام لا يقال فيه تغيير وضع القياس
فالمكلف اذا قال لا انظر حتى لا يجب على النظر قال له النبي انك تعرف

الالزامي

وجوب النظر لدفع الخوف عنه المكلف وهو نظر لانا نقول لا ان لا
يسمع اليه ولانا نتركه فلا يوجد من النبي الالزام وهو المراد بالافحام و
الالزام بعد معارضة دليل المعتزلة اجاب في المحصل عنه بان تحقق
الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب اذ العلم بالوجوب متوقف
على الوجوب لكونه تابعا للمعلوم فلو توقف الوجوب على العلم به
لزم الدور بل انما يتوقف على امكان العلم بالوجوب والامكان
حاصل فيما نحن فيه في الجملة لان المكلف اذا نظر في المعجزة علم كون
النبي صادقا فعلم بعد ذلك ان النظر كان واجبا عليه الكتاب الاول
في الممكنات انما ابتداء بالبحث عن الممكنات دون الالهيات مع
كون الالهيات اشرف واقدم لكونها مبادي وعللا للممكنات لان
غرضه التعليم ولا شك ان ادراك المحسوسات والتدرج منها الى
المغيبات اسهل وايسر في التعليم ولان العلم بالممكنات مباد للعلم
بالالهيات ولذا قدم الامور الكلية وفيه ثلثة ابواب لانه لا يخ اما ان يكون
جوهرا او عرضا او ما هو شامل لهما الباب الاول في الامور الكلية
اي امور شاملة لساير الموجودات كالوجود والماهية او مع مقابلها كالامكان
والوجوب والعدم والحدوث واما البحث عن العدم والامتناع فبتبعية
الوجود والوجوب وفيه فصول الفصل الاول في تقسيم المعلومات
المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج وهو الوجود اولا وهو المعدوم وهذا
اي من الاشاعرة من نفى الحال كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين وقال
المحقق ان تحقق باعتبار نفسه لكن تعقل وجوده الخارجي مع قطع
النظر عن غيره وان كان محتاجا في وجوده الخارجي الى غيره فهو الموجود
وان تحقق باعتبار غيره فهو الحال كالاجناس والفصول لا ضرورة
في ان تعقل الاجناس والفصول لاجل المثال لا لحصر الحال فيهما وحدوا
الحال بانه صفة غير موجودة في نفسها قائمة بموجود فقوله صفة يخرج الذوات
وقوله غير موجودة في نفسها يخرج الصفات الموجودة وقوله قائمة بموجود

[illegible]

يخرج صفات المعدومات قيل هذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة
لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال وهي صفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة
للذات حالتي الوجود والعدم اقول هذا الحد على مذهب بعض من
الاشاعرة ولا يضر عدم تناوله ما ليس بحال عندهم بل ينبغي ان لا يتناوله
وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه اي تقرر وتميز في الخارج
سواء كان عاريا عن صفة الوجود اولا فهو الشيء والثابت وان لم
يتحقق كالممتنع كاجتماع النقيضين وشريك الباري فهو المنفي والثابت
ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم وهم يطلقون
المعدوم على المنفي ايضا فالثابت اعم من الموجود لانقسامه الى الموجود
والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدقه على المنفي والثابت وزاد
مثبتو الحال منهم كابي هاشم فقال الكائن ان استقل بالكائنية فهو الذات
الموجودة وان لم يستقل فهو الحال وفي هذا التقسيم نظر لاستلزامه
كون جميع الاعراض الكائنة في الاعيان احوالا عندهم وليس كذلك
اللهم الا اذا فسر الاستقلال بالكائنية على وجه يشمل الجواهر والاعراض الموجودة
وقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم انما جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم لا
المعلوم لئلا يخرج بعض الاشياء عن التقسيم فان كثيرا من الاشياء
يمكن ان يعلم ولا يكون معلوما ان كان له تحقق باعتبار ذاته وجود وان لم يكن
له ذلك فهو المعدوم وقسموا الموجود الى ذهني وخارجي لانه ان كان قائما
بالنفس قيام العرض بالمحل فهو الموجود في الذهن والا فهو الموجود
في الخارج والخارجي اما ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب والى ما
يقبله وهو الممكن والممكن اما يكون في موضوع اي محل يقوم ما حل فيه
احترز عن الصورة فانها وان كانت في محل وهو الهيولى لكنها ليست
لمقومها بل الصورة مقومة للهيولى وهو العرض والى ما لا يكون كذلك
وهو الجوهر والمتكلمون قسموه اي الموجود الى ما لا اول لوجوده
اي لا يكون مسبوقا بالعدم وهو القديم والى ما له اول لوجوده اي لا يكون

وهو المحدث وانما لم نقسم الموجود على راى المتكلمين الى الخارجي والذهني
لان اكثرهم انكروه والمحدث اما متحيز وهو ما له حجم وبعد اعني الفراغ المتوهم
المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء وهو الجوهر او حال
فيه وهو العرض والى ما يقابلهما واستحالوه اى وجود المحدث الذي
ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز لانه لو كان يشاركه البارى فيه اى في انه ليس
بمتحيز ولا حال فيه وخالفه في غيره ليلزم التركيب في البارى ومنع بان
الاشتراك في العوارض لا سيما في السلوب لا يستلزم التركيب في
الذات فان البسائط مشتركة في العوارض كالوجود والحدوث
والوحدة ولا تركيب في ذاتها وكل بسيطين متمايزين متشاركان في سلب
غيرهما عنهما ولا تركيب في ذاتهما الفصل الثاني في الوجود والعدم
وفيه مباحث الاول في تصور الوجود وهو بديهي لوجوه الاول
انه جزء من وجودي المتصور بديهة وفيه نظر اما اولا فلان كون (بالتشكيك)
الوجود المطلق جزءا من وجودي بل هو عرض عام له لانه مقول
والمقول بالتشكيك على الافراد خارج عن حقيقة الافراد واما ثانيا فلانه
انما يلزم من تصور وجودي بديهة تصور الوجود بداهة اذا كان تصور
حقيقته بديهيا وهو ممنوع الثاني التصديق البديهي بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان مسبوق بتصور الوجود والعدم ومغايرتهما
التي هي الاثنينية المتوقف تصورها على تصور الوحدة والسابق على
البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية قيل
هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا اي بجميع اجزائه لم يحتج
كون الوجود بديهي التصورات الى دليل فان من اجزائه الوجود
فيكون بديهيا والبديهي لا يحتاج الى دليل والا اى وان لم يكن
بديهيا بجميع اجزائه لم يفد الدليل المذكور المدعى لانه اذا لم يكن
بديهيا مطلقا لكن بعض اجزائه غير بديهي فاحتمل ان يكون الوجود
من ذلك البعض فلا يلزم بداهته قلنا بداهة التصديق مطلقا

متوقف على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهته وذلك لان
العلم بالشيء مغاير العلم ببداهته فجاز ان يكون العلم بالشيء بديهيا مع ان
العلم ببداهته لا يكون كذلك والظاهر ان لفظ الحصول لا فائدة فيه
ويمكن ان يقال ان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج اثبات
بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم يعلم انه بديهي مطلقا لم يفد
لانه يحتمل ان يكون بعض اجزائه غير بديهي والوجود منه والقائل ان
يقول على اصل الدليل التصديق موقوف على تصور الجزء باعتبار
لا على تصور حقيقته فلا يلزم من تصوره بداهته قيل ويرد عليه
ايضا انا لا نسلم ان السابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا فان التصديق
البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه
فجاز ان يكون كل من تصور طرفيه او احدهما بالكسب مع انه سابق
على التصديق البديهي اقول المستدل لم يستدل من مجرد بداهة
هذا التصديق على بداهة جزئه بل من بداهته بجميع اجزائه فلا يرد
السؤال الثالث الوجود بسيط لامتناع تركبه عن الموصوف به
اى الموجود والا يلزم كون الوجود جزء نفسه وذلك يستلزم تقدمه
على نفسه او بنقيضه اى المعدوم ويلزم من ذلك كون نقيض الوجود
جزء الوجود وذلك محال لتحقق الملازمة بين الشيء وجزئه ومنع الجمع
بينه وبين نقيضه والملازمة تستلزم سلب منع الجمع ومنع الجمع
يستلزم سلب الملازمة كما يعرف في موضعه فلا حد ولا رسم اذ لا
شيء اعرف منه حتى يرسم به علم ذلك باستقراء المفهومات وان كان
فالرسم لا يعرف كنه الحقيقة فيمتنع تعريف حقيقة الوجود فيكون
بديهيا وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان جزء الوجود اذا كان موجودا
يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه وانما يلزم لو كان اعتبار الوجود
مع الموجود بالجزئية وهو ممنوع واما ثانيا فلان فيه استدراكا
لان قوله لا شيء اعرف من الوجود يكفي في المطلوب واما ثالثا

انما العلم باجزائه بديهي فيعلم ان العلم بالوجود بديهي

فلكونه مبنيا على الاستقراء وهو لا يفيد اليقين وأما رابعا فلانا لا نم ان الرسم
لا يفيد الحقيقة غايته انه لا يستلزم ذلك لكن لا يلزم من ذلك امتناع انتقال
الذهن من الرسم الى المرسوم لجواز اعداده الذهن لفيضان حقيقة
المرسوم على النفس من الله تع واما خامسا فلانا لا نم ان امتناع التعريف
يستلزم البداهة لجواز ان تكون من الماهيات التي لا يمكن احاطة
علم البشر بها لا كسبا ولا بداهة الثاني في كونه مشتركا مفهوم الوجود
وصف مشترك بين جميع الموجودات عند الجمهور اي جمهور الحكماء
والمتكلمين لكنه عند الحكماء مقول بالتشكيك وعند المتكلمين بالتواطي
وخالفهم الشيخ وقال بالاشتراك اللفظي بمعنى ان الموجودات ماهيات
مختلفة متغايرة بالحقيقة لكن لفظ الوجود وضع لها فهو مشترك بينها
بالاشتراك اللفظي لنا انا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا
وجوهرا او عرضا فانا اذا تحققنا وجود ممكن جزمنا بوجود سببه مع
التردد في كون ذلك السبب واجبا او ممكنا او جوهرا او عرضا فلولا انه
مشترك لامتنع هذا الجزم مع ذاك التردد ودلالته على هذا التقدير اما ان يكون
نفس حقيقة ذلك الشيء او مختصا به واياما كان يلزم ما ذكرنا اما على
تقدير الاول فظاهر واما على الثاني فلاستحالة الجزم بوجود شيء مختص
بماهية مع الشك في تلك الماهية لاستلزامه الجزم بالملزوم مع الشك في
اللازم وتقسيم الموجود اليها اي الى الواجب والجوهر والعرض
مورد القسمة مشترك مثل لا يجب ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع
الاقسام اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن مع انه لا يلزم كون
العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا يقع تقسيم
كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر مع عدم الاشتراك
بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان
او غير حيوان اقول يعلم بالضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين
الاقسام وان لم يجب اشتراكه بين افراد كل قسم وقد اجيب ايضا بان مورد

القسمة من جميع الاقسام فيجب اشتراكه بين جميعها واعترض على هذين
الوجهين بان الاشتراك الذي لزمنا من حيث اللفظ لا من حيث
المعنى وهو ليس بشيء فانا اذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا
الى المفهوم لزم الاشتراك المعنوي واستدل بان مفهوم السلب
واحد وهذا دليل ضعيف على ان مفهوم الوجود مشترك بين جميع
الموجودات تقريره ان مفهوم السلب واحد في جميع الماهيات
المعدومة فلو لم يتحد مقابله اعني مفهوم الوجود بطل الحصر العقلي
بين مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا الشيء اما ان يكون معدوما
او موجودا واللازم باطل بالضرورة فان هذا الحصر من اجلى البديهيات
بيان الملازمة انه اذا لم يتحد مفهوم الوجود الذي يقابل مفهوم
السلب الواحد جاز ان لا يكون الشيء معدوما ولا موجودا بهذا الوجود
بل موجودا اخر ومنع بان اي لا نم ان مفهوم السلب واحد بل لكل
ايجاب سلب يقابله ومع لا يبطل الحصر العقلي اذ لا واسطة بين
تحقق الشيء ولا تحققه وللقائل ان يقول ان الحصر لا يتحقق بين
الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون
موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يجزم العقل
بالانحصار بل طلب قسما اخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون
موجودا او معدوما فان العقل يجزم بالحصر فعلمنا ان التقسيم
الحاصر الذي تقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق
وعدمه فيلزم اتحاد كل مفهوم منهما الثالث في كونه زائدا خلافا
للشيخ مطلقا في الواجب والممكن فانه قال وجود كل شيء عين
ماهيته وللحكماء في الواجب فانهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته
ووجود الممكنات زائد على ماهياتها اما في الممكنات فلانا نتصور ماهية
ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم عليها البرهان
فلو كان نفسها او جزءها لامتنع ذلك فان قيل كيف يمكن الشك في

الوجود الذهني عند تصور الشي وتصور الشي عبارة عن وجوده في الذهن قلنا
ممنوع فان المتكلمين انكروه ومن اثبته اثبته ببرهان وقد اعترض على هذا الدليل
بانكم ان اردتم بالشك في وجوده انا لا نتصور وجوده فممنوع وان اردتم انا لا
نجزم بحصول الوجود له فمسلم لكن لا يلزم من هذا الا مغايرة الماهية للتصديق
بحصول الوجود لها وهذا الاعتراض ليس بشي لان الاستدلال بالشك
في ثبوته للماهية ولا شك ان الماهية وجدناها نشك في ثبوته للماهية
لا يقال لا نسلم ان كل ماهية ممكنة بهذه الحيثية حتى يلزم مطلوبكم والقضية
المدعاة كلية لا يجوز تصحيحها بمثال جزئي لانا نقول ان مفهوم الوجود على
افراده اما ان يكون بالتواطؤ او بالتشكيك وعلى التقديرين يحصل المط
اما على الاول فلامتناع الاختلاف في لوازم طبيعة [illegible] الافراد
الثاني فلان القول بالتشكيك يمنع ان يكون بعض حصصه الافراد اوجه
على ما سياتي ولان الحقايق الممكنة من حيث هي هي قابلة للوجود
والعدم والا ارتفع الامكان بل كان ممتنعا او واجبا ووجود انها ليست
كذلك لان الشي غير قابل لنفسه ولا لنقيضه فلو كانت الوجودات نفس
الماهيات او داخلا فيها لم تكن الماهيات قابلة للوجود والعدم من
حيث هي ولقايل ان نقول ان اريد بقبول الماهيات للعدم
انها ليست خالية عن الوجود فممنوع وان اريد انها [illegible]
انه لو كانت نفس الوجود لا [illegible] لان الوجود نفسه يرتفع لا اذا ارتفع
الماهية مقدار ارتفع وجودها قطعا واما قبولها الوجود فممنوع ايضا بل
الماهيات نفس الوجودات وايضا فالماهيات [illegible]
مشترك لامر فلا يكون نفسها اقول المشترك الوجود العام لا الخاص
المتنازع فيه ولا جزء منها والا لكانت لها اي للماهيات فصول
يمتاز بها في مفهوم الوجود لانه على هذا التقدير يكون اعم الذاتيات
اذ لا اعم في الوجود من الوجود فيكون الانواع الممكنة مشتركة
متميزا بعضها عن بعض بفصول موجودة والا لتقوم الموجود بالعدم

واذا كانت الفصول موجودة والتقدير ان الوجود جنس للموجودات
كانت الفصول مركبة من الاجناس والفصول ويكون لها اي لتلك الفصول
فصول اخر ويتسلسل قيل انما يلزم من هذا الدليل كون الوجود زايدا
في بعض الماهيات دون الجميع لجواز ان يكون زايدا في بعض وعينا
او جزءا في بعض اجيب بان اختلاف الوجود بان يكون عارضا لبعض
الموجودات وعينا او جزءا لبعض آخر غير متصور لانه لو اقتضى العروض
لوجب ان يكون في الجميع كذلك وان اقتضى العينية او الجزئية فكذلك
فان قيل لا نم وجوب الاستواء فيها وانما يجب ذلك لو كان من
المفهومات المتواطئة وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون مشككا قلنا
انه اذا كان مشككا يكون زايدا في الجميع كما سيجي وهو المطلوب
واحتج الشارح بانه لو زاد لقام بالمعدوم والتالي باطل ضرورة بيان
الشرطية ان الوجود لو زاد لكان قايما بالماهية فقيامه بها لا يخ
اما ان يتوقف على كونها موجودة اولا والاول باطل لان الماهية
ان كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشي على نفسه او بوجود
اخر لزم التسلسل وكون الشي موجودا مرتين فتعين الثاني وح
يلزم كون الوجود قايما بالمعدوم قلنا بل الماهية من حيث هي
فان قلت الماهية من حيث هي هي اما ان يكون موجودة او معدومة
لعدم الواسطة فان كان الاول لزم ان يكون موجودة مرتين وان
كان الثاني لزم قيامه بالمعدوم قلت الماهية من حيث هي هي ليس
نفس احدهما ولا احدهما داخلا في مفهومها وان امتنع انفكاكها
عنها اقول لا يلزم من عدم اعتبار الوجود والعدم في الماهية
من حيث هي كونها غير موجودة ولا معدومة بل هي لا يخ عن احدهما
في الواقع ويلزم المحذور والجواب الحق ان الماهية موجودة
بهذا الوجود بمعنى انها كانت معدومة قبل عروض الوجود وعند عروضه
سبق لها العدم وصارت موجودة بهذا الوجود واما في الخا

فلوجه الاول انه اى وجود الواجب لو تجرد اى عن الماهية بان يكون
غير عارض لها التجرد لغيره لانه على هذا التقدير لا يكون جزءا لاستلزامه
التركيب فيكون نفسها ولا بد لذلك التجرد من علة لا يجوز ان يكون
نفسه والا لتنافت لوازمه مع اتحاد الملزوم لانه يكون مقتضيا
للتجرد فى الواجب وغير مقتض له فى غيره فيكون غيره فيكون ممكنا لاحتياجه
فى التجرد الى الغير فيلزم كون الواجب ممكنا وهو محال فثبت كونه
زايدا قيل تجرد لعدم الموجب للعروض اى لم لا يجوز ان يكون تجرده لاجل
عدم الموجب للعروض اذ التجرد لكونه عدم العروض امر عدمى فيكفى فيه
عدم علة العروض اذ الامور العدمية يكفى فيها عدم علة ملكاتها فلا
يحتاج الى علة وجودية قلنا فيحتاج الى عدمه والواجب لا يستند الى ما
سواه من وجودى او عدمى قيل الوجود مشكك اى الوجود ليس
طبيعة نوعية حتى يلزم تساوى افرادها فى التجرد واللا تجرد بل هو
مقول على افراده بالتشكيك لانه فى الواجب اولى واقدم مما فى غيره
والمقول على افراده بالتشكيك لا يلزم تساوي افراده التى هى عوارض
فى التجرد واللا تجرد لاختلافها بالماهية واعتبر النور المقول بالتشكيك
على الانوار فان نور الشمس يقتضى ابصار الاعشى دون غيره قلنا ان
هذا بنزل عن منع غير وارد لانه منع على السند اى لا نم ان الوجود كلى
وان سلم فلا نمنع اى كونه مقولا بالتشكيك المساواة بين وجود الواجب
ووجود الممكن فى تمام الحقيقة بل يجب كونهما متساويين والا يلزم
الوجود او المباينة الكلية بين الوجودين اذ على تقدير الاختلاف
فى تمام الحقيقة لا يخلو من ان يكون بين الوجودين امر مشترك او لا
فان كان لزم التركيب مما به الاشتراك وما به الاختلاف وان لم
يكن لزم المباينة الكلية بين الوجودين وقد بان فساد هما حيث بينا
ان الوجود بسيط وانه وصف مشترك بين جميع الموجودات وان
كانا متساويين فى تمام الحقيقة فلو اقتضى احدهما التجرد دون الاخر لزم

التنافى بين لوازم طبيعة واحدة وهو محال ولقايل ان يقول المباينة
الكلية بين الشيئين فى الحقيقة لا ينافى الاشتراك فى العارض فجاز ان
يكون الوجود المطلق وصفا عارضا مشتركا بين الوجودين المتباينين
فى الحقيقة وايضا فالواقع هنا تنزل عن الدليل الاول الى دليل
آخر يدل على الزيادة على تقدير القول بالتشكيك بتقرير ان سلم
ان الوجود مشكك فالمدعى وهو الزيادة حاصل ايضا لان الواقع
على الاشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها والا لكان عينها
او جزءها وكلاهما لا يختلفان فى الافراد بالاشد والاضعف
والاقدم والاحدث والاولى وغيره والا لم يكن ذلك الشى بعينه
جزءا للكل ولا نفسه اذ شى واحد فى طبيعته لا يختلف بذلك
وهذا ظاهر اذ مقتضى الطبيعة الواحدة واحد فالمعروضات
ان تماثلت اى اتحدت بالفصل او تجانست اى اتحدت بالجنس
لزم المحال لان هو من التماثل الاتحاد فى الملزوم مع الاختلاف
فى اللوازم ومن التجانس تركب الوجود الذى هو الواجب وان
تباينت اى لم يتحد لا فى جنس ولا فى نوع كان كل واحد منها مخالفا
للاخر بالذات ومشاركا له فى مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى
لانا لا نعنى بكون الوجود زايدا على ماهية الواجب الا ان الواجب
شى عرض له الوجود وفيه نظر اما اولا فلان قوله الواقع على الاشياء
بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها يكفيه فى حصول هذا الغرض
ولا يحتاج الى الترديد المذكور وابطال الاقسام واما ثانيا فلان
هذا الجواب مناقض لجواب الاول لانه يقتضى جواز كون الوجود
الخاصة متباينة مع اشتراكها فى مطلق الوجود وقد ذكر فى الجواب
الاول امتناع ذلك واما ثالثا فلانهم ان ارادوا بكون وجود
الواجب زايدا على ماهيته ان له وجودا خاصا عرض له الوجود و
هو الذى لزم من الدليل فلا مخالفة بينهم وبين الحكماء اذ هذا

بالنوع

او المذكوران صح

عين مذهب الحكماء وان ارادوا ان له ماهية هي مفهوم مغاير مفهوم الوجود
عرض لها مفهوم الوجود فهذا هو الذي اباه الحكماء ولم يلزم ذلك من الدليل
الثاني مبدأ الممكنات لو كان الوجود وحده اي من غير قيد التجرد
شاركه كل وجود لانا بينا ان مفهوم الوجود معنى مشترك بين الجميع
فيلزم ان يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل
شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلله وبطلانه اظهر من ان يخفى
والا اي وان كان هو مع قيد التجرد لكان السلب جزء منه و
المعدوم لا يكون مؤثرا والا لزم انسداد باب اثبات الصانع
قيل التجرد شرط تأثيره والشرط جاز ان يكون عدميا قلنا فيكون
كل وجود سببا الا ان الاثر يتخلف عنه لفقد شرطه الممكن حصوله
لانه لو لم يكن حصوله للكلي الطبيعي لما حصل لبعض افراده واذا
حصل للبعض جاز حصوله للباقي لان لوازم الطبيعة الواحدة
واحدة وللقائل ان يقول على اصل الدليل ان مبدأ الممكنات
هو وجوده الخاص الذي هو عين ماهيته وهو مخالف لساير
الوجودات وان كان مشاركا لها في مفهوم الوجود من حيث هو
فلا يلزم ان يشاركه كل وجود في المبدئية الثالث ان وجوده
معلوم وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته ح اما ان يكون الوجود داخلا
في ذاته فيلزم التركيب او خارجا عن ذاته فيكون زايدا وللقائل ان
يقول المعلوم هو الوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وغيره
لا وجوده الخاص الذي هو عين الماهية ولا يلزم من العلم باللازم
العلم بماهية الملزوم احتج الحكماء على ان وجوده تعالى عين ماهيته
بان وجوده لو لم يكن نفس ماهيته لزاد عليها اذ لو كان داخلا فيها
يلزم تركب الواجب وهو مح ولو زاد لكان عارضا لماهيته ولاحتاج
الى معروضه لان الوصف العارض يحتاج الى موصوفه المعروض
فيكون ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن فاحتاج الى سبب

اما مقارن وهو الذات فتقدم ذاته بالوجود على وجوده لوجوب
تقدم العلة على المعلول بالوجود ثم الكلام في ذلك كالكلام في الاول
ويلزم التسلسل او مباين فيحتاج واجب الوجود في وجوده الى غيره فيكون
ممكنا لا واجبا اجيب بان العلة اي انا نختار ان احتياج الوجود الى سبب
مقارن هو ذاته قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده قلنا لا نم
فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهية
الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة بالوجود على
وجوداتها والا يلزم التسلسل وايضا اجزاء الماهية علة لقوامها مع ان
تقدمها ليس بالوجود لانها مع الماهية موجودة بوجود واحد و
مجعولة بجعل واحد عند الحكماء فلو تقدمت بالوجود لوجدت
بوجودين ولزم تحصيل الحاصل وهو مح بل التقدم انما هو بحسب
الطبع وفيه نظر اما المنع فالبديهة تشهد بان معطي الوجود يجب
ان يكون موجودا ومن انكر ذلك فقد كابر عقله واما السند الاول
فالفرق بين هذه وبين العلة الموجدة فان القابلية يجب ان لا يكون
موجودة لئلا يلزم تحصيل الحاصل والفاعلية يجب ان يكون موجودة
لانها مفيدة للوجود بالضرورة والا لانسد باب اثبات الصانع و
اما السند الثاني فان اردت بالجزء الجزء الخارجي فلا نم انهم
قالوا ان وجوده نفس وجود الكل بل صرحوا بانه متقدم عليه
بالوجود لانهم عدوا ذلك من خواص الجزء وان اردت الجزء الذهني
فهو متقدم بالوجود الذهني على الماهية الذهنية واما في الخارج
فليس هناك جزء حتى يقال ان له وجودا منفردا مثلا ليس في الخارج
شيء موجود هو الحيوان وموجود آخر هو الناطق ثم الانسان معا لا
موجودا آخر هو الانسان بل الشيء الذي اذا وجد في الذهن واعتبر
الذهن هذه الاعتبارات له فهو في الخارج موجود بوجود واحد
وهذا معنى قولهم الكل والجزء موجودان بوجود واحد فالحاصل ان

التعدد في العقل لا في الخارج فرع لما فرغ من بحث الوجود وما ذهب اليه
من انه زايد في الجميع حصل منه ان الوجود صفة تقوم بذات الموجودات
وفرع عليه مسئلة وهي ان اتصاف الشيء بالوجود هل هو بسبب صفة قائمة
بذلك الشيء كما ان اتصافه بساير الصفات الثبوتية كذلك فان اتصافه
بالعلم والقدرة لاجل الوجود فقال اتصاف الشيء بالوجود ليس لاجل صفة
قائمة به كما ذهب اليه بعضهم وقال كون الشيء موجودا في الخارج معلل
بصفة قائمة به هي الوجود فان قيام الصفة به فرع على كونه موجودا
لامتناع قيام الصفة بالامر المعدوم فلو تعلل كونه موجودا به لزم الدور
قيل والحق ان تسمية هذا البحث بالفرع مثل هذا المعنى فيه تعسف
بل الاولى ان يكون تذنيبا للبحث الثالث او تتمة لاحتجاج الحكماء ولكن
بان يقال هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لانم انحصار
العلة في المقارن اي الماهية وفي المباين لم لا يجوز ان يكون علته
صفة قائمة بذات واجب الوجود ولا يلزم شيء من المحالات التي
ذكرتموها الرابع في ان المعدوم ليس بثابت اي ليس متقررا في الخارج
منفكا عن الوجود وهذا المعنى هو الذي يعبرون عنه بان المعدوم
في العدم ليس بشيء لان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه
فكل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت
وان كان اعم منه لم يكن تناقضا والا لما بقي فرق بين العام والخاص
وكان ثابتا لانه لا واسطة بين المنفي والثابت وهو اي المعدوم
مقول على المنفي فيصدق المنفي معدوم وكل معدوم ثابت
فالمنفي ثابت هذا خلف واذا بطل كون المعدوم اعم من المنفي
ولا وجه للمباينة ضرورة صدق المعدوم على المنفي تعين الخصوص او
المساواة وقد تقدم المطلوب منهما ولقائل ان يقول لا يلزم من
عدم كون المعدوم مطلقا نفيا محضا الا ان يكون له ثبوت ما
لكن في تحققه ان يكون بعض افراده ثبوت كالمعدوم الممكن مثلا

حصول م

ولا يلزم كون كل معدوم كذلك حتى يلزم كون الممتنع ثابتا على ان الحق
ان المعدوم مطلقا نفي محض والفرق بين العام والخاص انه لا يمكن
تحقق المنفي بخلاف المعدوم مطلقا احتجت المعتزلة على ان المعدوم
ثابت بان المعدوم متميز لكونه معلوما وكل معلوم متميز عما ليس بمعلوم و
مقدورا فانا قادرون على الحركة يمنة ويسرة مع انها معدومة وكل
مقدور متميز عما ليس بمقدور كالطيران الى السماء والا لما كانا متمايزين
في المقدورية وعدمها ومرادا بعضه دون بعض فانا نريد انواع اللذات
المفقودة الان عندنا وكل ما يريده متميز عما لا يريد كالالام المكروهة
وكل متميز ثابت لان ما كان متميزا عن غيره لابد وان يكون لكل منهما
تحقق وتعين في نفسه والا لاستحال تميز احدهما عن الآخر بصورة
اما في الوجود العيني او الثبوت العاري عنه والاول ليس
بحاصل فتعين الثاني فالمعدوم ثابت وبان الامتناع نفي لانه صفة
الممتنع المنفي وصفة المنفي امر منفي والا لزم قيام الصفة الثبوتية
بالامر المنفي الصرف وهو محال فالامكان ثابت لكونه نقيض الامتناع
ووجوب كون احد النقيضين ثبوتيا فالمعدوم الموصوف به
ثابت والا لزم قيام الصفة الثبوتية بالامر المنفي واجيب بان
الاول منقوض بالممتنعات والخياليات والمركبات ونفس
الوجود لان الدليل يجري فيها بعينه فانا نحكم عليها ونميزها
عن غيرها لكن هذه الامور غير ثابتة عندكم اما الممتنعات
فظاهرة لانها نفي صرف واما الخياليات فلانها اجسام قامت
بها اعراض كجبل من ياقوت مثلا والجواهر والاعراض وان
كانت ثابتة عندكم حالة العدم لكن الجواهر غير موصوفة بها حالة العدم
عندكم واما المركبات فلان التركيب والتاليف ايضا غير حاصل
عندكم حالة العدم واما الوجود فلانه عندكم من الاحوال والاحوال
فتلك غير ثابتة بالاتفاق وهذا النقض اجمالي والنقض التفصيلي

منع الكبرى وهو ان التميز لا يستدعي الثبوت الخارجي لجواز ثبوته
في غيره كالذهن اقول هذا الجواب لا يستقيم على مذهب المتكلمين فانهم
غير قائلين بالوجود الذهني وعن الثاني بان الامتناع والامكان
من الاعتبارات العقلية على ما سنبينه والنقيضان اذا كانا
من الاعتبارات العقلية لا يجب كون احدهما ثبوتيا على ما مر
الخامس في الحال اتفق الجمهور على نفيه لان بديهة العقل حاكم
بان كل ما يشير اليه العقل فاما ان يكون له تحقق بوجه ما او لا يكون
والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم ولا واسطة بين القسمين
اللهم الا ان يفسروا الموجود والمعدوم بغير ما ذكر فح قد تثبت
الواسطة ويصير البحث لفظيا وقال به القاضي ابو بكر الباقلاني منا
وابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين اولا ثم رجع عن ذلك واحتجوا
على ذلك بان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ليس بموجود
والا لساوى غيره في الوجود وح لا يكون وجود الوجود عين ماهيته
لان ماهيته مخالفة لساير الماهيات وما به المساواة لا يكون عين ما به
المخالفة فيزيد وجوده ويلزم التسلسل ولا معدوم لانه لا يتصف بنقيضه
وهو صفة قائمة بالموجود على ما قررنا فثبت غير موجودة ولا معدومة صفة م
قائمة بموجود ولا نعني بالحال الا ذلك وبان السواد يشارك البياض
في اللونية ويخالفه في السوادية فان وجدا اي اللونية والسوادية
كان احدهما قائما بالاخر والا لاستغنى كل منهما عن الاخر اي حيث
التركيب والا يرد عليه العلة المباينة مع المعلول فلا يلتئم منهما
حقيقة واحدة لوجوب افتقار بعض اجزاء المركب الى بعض واذا كان
كذلك لزم قيام العرض بالعرض لكونهما عرضين اذ لو كان احدهما
او كلاهما جوهرا لزم تركب العرض من الجوهر فيلزم كون العرض جوهرا
الا انها اجزاء محمولة موضوع على ما سنذكره وان عدما او احدهما لزم
تركب الموجود وهو السواد مثلا عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع و

الوجود وجود الوجود م

والجواب عن الاول ان الوجود موجود ووجوده ذاته وتحقيقه ان
الموجود شيء له الوجود اذ كل شيء فهو حاصل لنفسه فهو موجود بنفسه
وبه تميز عن ساير الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجوده غير عارض
للماهية اي ليس هناك الا وجود صرف بخلاف باقي الموجودات
فان وجودها عارض لماهياتها فهناك ماهية ووجود لا وجود فحسب
فلا تسلسل وعن الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان
بالجسم الا ان قيام احديهما موقوف على قيام الاخرى فلا يلزم بالجسم م
قيام العرض بالعرض ولا الاستغناء او احديهما قائمة بالجسم
والاخرى بالاخرى والامتناع ممنوع او التركيب في العقل لا في
الخارج اذ وجود اللون في الخارج بعينه وجود السواد وليس في
الخارج شيء هو اللونية مغاير لشيء هو السواد بل ليس في الخارج الا
شيء واحد فاذا وجد في الذهن فصله العقل الى اشياء وركب منها
امرا سمي ماهية ذلك الشيء وعلى هذا لو عدمتا او عدمت احديهما
في الخارج لا يلزم تركب الموجود من المعدوم اذ عدم احديهما في الخارج
لا ينافي التركيب العقلي وفيه اي في هذا الوجه الاخير نظر وهو ان التركيب
العقلي يستلزم تركيب الخارجي والا لكان حكم العقل بالتركيب فيما
لا تركيب فيه جهلا فاذا كان مركبا في الخارج يلزم ما ذكرنا وللقايل
ان يقول انما حكم العقل بالتركيب في الخارج فيما لا تركيب فيه في الخارج
جهل لا الحكم بالتركيب في الذهن فيما لا تركيب فيه في الخارج الفصل
الثالث في الماهية الماهية سميت ماهية لانها يجاب بها عن السوال
بما هو وانما نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن
زيد بما هو فما به يجاب عن هذا السوال هو الحيوان الناطق
فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر
المتعقل مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة يطلقان
غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود وفيه مباحث الاول ان لكل

شيء ومن جزئيا كان او كليا حقيقته هو بها هو وهي مغايرة لما عداها
سواء كان لازما او مفارقا ومعنى المغايرة ههنا انه ليس نفسها ولا
داخلا فيها فالانسانية من حيث هي اي مع قطع النظر عن جميع ما يغايرها
سواء كان حال ملاحظة الذهن لها معها او لا ليست الا الانسانية
فهي والحالة هذه لا واحدة ولا كثيرة يعني ان كل واحد منهما ليس نفسها ولا
جزءها وان لم يخل في الواقع عن احديهما اي عن الاتصاف باحديهما
وكذلك حالها مع سائر المتقابلات اللاحقة بها كالوجود والعدم
والكلية والجزئية وغير ذلك اذ لو دخل هذه الاعتبارات في مفهومها
لما صدق الانسان مثلا على ما ينافيه مثلا لو دخل الوحدة في مفهومه
لما صدق الانسان على الانسان الكثير وتسمى اي الماهية من حيث
هي هي المطلق والماهية بلا شرط فان اخذت مع المشخصات
واللواحق تسمى مخلوطا لاختلاطها بالعواشي الخارجية من المشخصات
واللواحق والماهية بشرط شيء وهو موجود في الخارج ولكونه ظاهرا
لم يتعرض لبيانه وكذا الاول لكونه جزءا منه اي من المخلوط لان
المخلوط مركب من الماهية مع المشخصات واللواحق كما مر
وجزء الموجود موجود وان اخذت بشرط العراء عنها اي عن
المشخصات واللواحق تسمى مجردا والماهية بشرط لا وذلك
انما يكون في العقل دون الخارج لان كل موجود في الخارج متشخص
وكل متشخص مكتنف بعوارض وكل موجود في الخارج غير مجرد قوله
وان كان كونه فيه من اللواحق الا ان المراد تجريده عن اللواحق
الخارجية سؤال وجواب اما السؤال فهو ان ما ذكرتم في انه
لا يجوز ان يكون المجرد موجودا في الخارج بعينه يدل على انه ليس
موجودا في العقل ايضا لان كل موجود في العقل فقد لحقه عوارض
شخصية وايضا فان العارض لنفس جزئية متشخصة متشخص بتشخص
محله واقل اللواحق العارضة به هناك كونه في العقل فانه امر زائد

على مفهومه لحقه والجواب فهو ان يقال المراد بالمجرد المجرد عن المشخصات
الخارجية فقط والحاصل في العقل شانه كذلك قلت يفهم من هذا
الكلام ان المجرد عن العوارض الخارجية والذهنية ليس موجودا
لا ذهنا ولا خارجا وهو ليس بصحيح فان الحاصل في الذهن وان
لحقه في نفسه امور ذهنية لكن له ملاحظة باعتبار ان يجرده عن سائر
ما عداه ولا يلاحظ معه شيئا من العوارض اصلا الا كونه عاريا ومجردا
عن جميعها فالمجرد والمخلوط متباينان وهما اخص تحت اعم
وهو المطلق فان الاول هو المطلق مع قيد العراء عن جميع
العوارض والثاني هو المطلق مع قيد المقارنة وبه اي بما ذكر
ان المجرد لا يكون في الخارج بل انما هو في العقل وانه مباين للمخلوط
ظهر ضعف ما زعم افلاطون ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا
ازلا وابدا وتلك الاشخاص تسمى بالمثل الافلاطونية لانه الجزء المشترك
من المخلوطات الخارجية فيكون موجودا في الخارج لان جزء الموجود
في الخارج موجود في الخارج ويكون مجردا عن المشخصات لانه قدر مشترك
بين المخلوطات والجزء المشترك بين المخلوطات يمتنع ان يكون مخلوطا
لان المخلوط مكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك ولانه لا
يتعدد بتعدد المخلوطات وانما ظهر ضعفه بما ذكر ان المجرد من
المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج والمجرد مباين
للمخلوط فلا يكون جزءا له وايضا في كلام افلاطون تناقض لانه متى كان
موجودا يكون مع الوجود فلا يكون مجردا من جميع العوارض اللهم
الا ان يقال عما سوى الوجود هذا والظاهر ان مراده بالمثل
ما ذكره صاحب الاشراق وهو ان لكل نوع من انواع الموجودات
من الفلكيات والعنصريات وما هو عقل مجرد من المادة قائم بذاته
مدبر لذلك النوع وهو موافق لما نقل من صاحب الشريعة عليه السلام
ان لكل شيء ملكا يحفظه والمراد بقوله انه مجرد وهو انه مجرد عن اللواحق

الماديه لا عن اللواحق الخارجية كما فهوه حتى يمتنع وجوده في الخارج
الثاني في اقسامها الماهيه اما ان تكون بسيطة ان لم تكن لها جزء كالواجب
او مركبة ان كان لها جزء خارجيه اى ملتئمه عن اجزاء متحققه متميزة في
الخارج كالانسان المركب عن البدن والروح هذا التقدير ان لا تكون على التقدير
الروح مجردا بل جسما واما انها جوهر ان متميزا الوجود خارجا فلان الروح
متى بعد جزاء فلو كان وجودهما واحدا لعدم احد با نعدام الاخر وهذا
مثال للمركب الخارجي الجوهري والمثلث المركب عن الخطوط هذا مثال
للمركب الخارجي العرضي او عقلية لا تتميز اجزاؤه وما في الخارج بل في
العقل كالجنس والفصل فانهما ليسا موجودين في الخارج متميزين
بمعنى ان لكل واحد منهما وجودا غير وجود الاخر بل في الخارج شيء واحد
موجود بوجود واحد اذا حضر في العقل فصله الى الموجودات متغايرة
في العقل بحسب اعتبارات تلحقها فذلك الموجود فاذا لاحظ له معنى كلي
سماه باعتباره جنسا واذا لاحظ فيه معنى مختصا سماه باعتباره
فصلا واذا لاحظ مجموعهما سماه نوعا والذي في الخارج ليس الا
موجودا واحدا من شانه انه اذا حضر في العقل حمل عليه العقل
هذه المحمولات بحسب اعتبارات لحقتها به في الذهن واما هذه
المحمولات فلا وجود لها خارج العقل فمعنى ان الجنس والفصل
والنوع موجودات بوجود واحد هو ان الشيء الذي هو الجنس والفصل
والنوع بمعنى انه اذا حضر في الذهن حمل عليه هذه الثلثة موجود
بوجود واحد لا ان الثلثة اجتمعت في الخارج وعرض لها وجود
واحد كما توهمه بعض الشارحين فان ذلك نشاء من عدم التميز
بين الامور الذهنية والخارجية وبهذا التقدير يندفع كثير من
الشبه الموردة في هذا المقام كالمعارضات هذا مثال للمركب
العقلي الجوهري ان جعلنا الجوهر جنسا للجواهر الخمسة والسواد
هذا مثال للمركب العقلي العرضي المركب من اللونية والسوادية

اى فصلا المختص به فان الامتياز بينهما في العقل واما في الخارج فلا امتياز
بينهما والا فان كان كل منهما محسوسا لزم ان يكون احساسنا بالسواد
احساسا بمحسوسين وان كان احدهما محسوسة والمحسوس هو السواد
وهو لا يتحقق بدونهما لزم ان يكون احدهما داخلة في طبيعة الاخرى
وهو ممنوع بالضرورة او ان لا يكون السواد محسوسا بل المحسوس
الجنس والفصل وان لم يكن شيء منهما محسوسا فبعد اجتماعهما
ان لم يحدث منه محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدثت
فتلك الهيئة تكون معلولة لاجتماع اللونية والسوادية فيكون خارجة
عنهما عارضة لهما لخروج المعلول عن العلة فالتركيب لا يكون في السواد
بل في قابله وفاعله فان الاجزاء هي العالة لتلك الهيئة واجتماعهما
فاعله لها على هذا التقدير وللقائل ان يقول لا نسلم ان كل واحد منها
لو كانت محسوسة لزم ان يكون احساسنا بالسواد احساسا بمحسوسين
وانما لزم ذلك لو لم يصير المركب محسوسا واحدا سلمناه لكن لا نسلم
انه ان حدثت منه محسوسة لزم ان تكون عارضة لهما وانما يلزم ذلك
لو لم تكن الهيئة الحاصلة التي هي مجموع اللونية والسوادية مسموعة
بكل منهما والاجزاء اما ان تكون متداخلة كالاجناس والفصول او
متباينة لانها اما ان تكون بينهما عموم ما اولا فان كان الاول فهي المتداخلة
وان كان الثاني فهي المتباينة قلت لم لا يجوز ان تكون متساوية
فلا يصح الحصر اللهم الا ان يراد بالمتداخلة ان يصدق بعضها على
بعض في الجملة ان صدق كل منهما على كل افراد الاخر فهما متساويان نحو
الحساس والمتحرك بالارادة والا فبينهما عموم وخصوص اما مطلقا
كالحيوان الناطق واما من وجه نحو الحيوان الابيض متشابهة
كوحدات العشرة او مخالفة معقولة كالهيولى والصورة فانه
ثبت عند الحكماء تركب الجسم منهما وهما متباينان ومتخالفان في
الطبيعة وليسا محسوسين ضرورة انا لا نحس الا بالجسم الماشي و

[illegible]

مسموعة

لا يحس بشئ هو هيولى وآخر هو الصورة وانما لا يحس بهما معقولان لانهما
مدركان بالعقل لاقامة الدليل عليهما او محسوسة كاعضاء البدن
وايضا فاما ان يكون وجودها باسرها حقيقية اي لا يكون شئ منها من
الامور النسبية كما سبق من اجزاء العشرة او اضافية كاجزاء الاقرب
فانه مركب من القرب وزيادة القرب وكلاهما اضافي او ممتزجة
من الحقيقية والاضافية كالسرير فانه مركب من الاجزاء الحقيقية
وهي الاخشاب ومن النسبة التي هي الاخشاب المعتبرة في ماهية
السرير واما ان يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول
فان الاول معناه شئ موجود هو مبدأ لغيره لا مبدأ له فالجزء الاول
وجودي والثاني عدمي فروع على مباحث انقسام الماهية الاول
هذا تفريع على الماهية البسيطة قيل البسايط غير مجعولة بجعل جاعل اذ
لو كانت كذلك لاحتاجت الى سبب في كونها تلك الماهية وكل محتاج
الى السبب ممكن اذ المحوج الى السبب هو الامكان لا غير وهو اضافة
تعرض للشئ بالقياس الى غيره فيستدعي شيئين فلا تعرض لها اي
للبسايط اذ ليس فيها شيئان والا لكانت مركبات هو قلنا
اعتبار عقلي يعرض لها بالنسبة الى وجودها يعني ان للبسايط ايضا
اثنينية باعتبار الماهية والوجود والبسايط لا ينافي ذلك فان قلت
لا فائدة في قوله اعتبار عقلي لان الجواب تم بدونه قلت يجوز ان يكون
جوابا عما قيل انه لا يجوز ان يكون الامكان عارضا للبسيط بالنسبة الى
وجوده والا فان قام بالبسيط قبل وجوده لكان كيفية نسبة الوجود
اليه متقدمة وان قام به بعد وجوده لكان امكان الشئ متاخرا عن وجوده
اذ على تقدير كونه امرا اعتباريا يندفع ذلك لانه حينئذ يكون مستغنيا عن محل
يقوم به وان كان لا يعقل الا بين الشيئين وقيل هذا الجواب غير
سديد فان معنى كون الماهية غير مجعولة ان الماهية لا يحتاج في
كونها تلك الماهية الى فاعل يصيرها تلك الماهية مثلا الانسان في كونه

١

انسانا لا يحتاج الى جاعل يصيره انسانا واذا كان المعنى ذلك فيكون الدليل
هكذا لو احتاج الانسان مثلا في كونه انسانا الى فاعل وكل ما يحتاج الى
فاعل فهو ممكن فيكون ماهية الانسان ممكنة لنفسها لكن ذلك محال
لان الامكان اضافة يتحقق بين شيئين فلا يمكن تحققها بين الشئ
ونفسه واذا كان تقرير الدليل هكذا اسقط السؤال الذي اورده
الثاني هذا تفريع على الماهية المركبة الحقيقية لا يجوز ان يكون كل واحد
من اجزائه قائما بنفسه مستغنيا عن البواقي اذ لو كان كذلك لامتنع
ان يحصل منها ماهية حقيقية تكون لها وحدة كما اذا ضم حجر الى
حجر وهذا ضروري ولا يمكن ان يكون كل واحد من الاجزاء محتاجا الى
كل واحد من الاجزاء الباقية من الحيثية التي احتاج اليه فيها للزوم
الدور فحصول المركب ان قام بنفسه اي لا يحتاج الى محل يقوم به كل
احد اجزائه بان يكون قائما بنفسه وقام الباقي به اي بذلك الجزء المستقل
كالجسم المركب من الهيولي والصورة فان الهيولي قائمة بغيره
بنفسها والصورة قائمة بها لكونها حالة فيها وان قام اي المركب بغيره
قام جميع اجزائه بذلك الغير كالبياض المركب من اللونية ومفرقية
البصر القائمين بالجسم الابيض اقول ليس البياض القائم بالجسم
مركبا بل هو شئ واحد كما تقدم او قام بعضه اي بعض المركب به اي
بذلك الغير وقام البعض الآخر بالقائم به اي بذلك البعض الذي
قام بذلك الغير كالحركة السريعة فان الحركة قائمة بالغير وهو الجسم
والسرعة التي هي الجزء الآخر قائمة بالحركة وهذا عند الحكماء فانهم
يجوزون قيام العرض بالعرض واما عند المتكلمين فالسرعة ايضا
قائمة بالجسم بدون توسط الحركة كما يجي الثالث هذا تفريع على
الماهية المركبة المتداخلة الاجزاء فقيل يجب ان يكون الفصل علة
لوجود الجنس هذا قول الشيخ ابي علي والا فاما ان يكون الجنس
علة له فيلزمه اي فيلزم الفصل الجنس لا يقال المراد بالجنس الحصة

منه والاستلزام منها ومن الفصل متحقق لانا نقول لو الحصة
لو كانت علة لوجب تقدمها وهو ممتنع لان تخصصها انما هو بسبب
المقارنة واذا لم تخصص كان جنسا وعاد المحذور اولا تكون اي
لا يكون الجنس علة للفصل والتقدير ان الفصل ليس علة للجنس
فيستغني كل واحد منهما فيمتنع التركيب عنهما على ما مر قلنا ان اردتم
بالعلة ما يتوقف الشيء عليه في الجملة فلا يلزم من علية الجنس استلزامه
للفصل وان اردتم به ما يوجبه اي العلة التامة فلا يلزم من عدم
علية احدهما الاستغناء مطلقا لجواز ان يكون الفصل امرا حالا في للآخر
الجنس فيكون الفصل محتاجا اليه لكونه موضوعا له ولا يكون احدهما
موجبا للآخر قيل في هذا السند مناقشة فان الفصل لو كان حالا
في الجنس لكان الجنس موجودا قبله في الخارج اذ هو محل له وهو محال
لان الجنس امر مبهم لا يتعين ما لم ينضم اليه الفصل لانه المعين فلو
كان موجودا قبله لزم وجود المتعين قبل وجود المعين وهو ممنوع واعلم
ان الشيخ اراد بقوله الفصل علة لوجود الجنس ان طبيعة الجنس في
العقل امر مبهم لا يتحصل بنفسه قابل ان يكون اشياء كثيرة
يكون كل واحد غير الآخر يحتاج لا محالة الى ان يضيف اليه
الذهن امرا زايدا يتحصل ويتعين به ويصير احد هذه الاشياء
المحتملة بعينه وذلك الزايد هو الفصل والعلية للفصل بهذا
المعنى ضرورة لا حاجة لها الى الدليل والدليل المذكور في المتن ليس
مما ذكره الشيخ بل هو لبعض المتاخرين وهو فاسد لا ذكره المصنف
والشيخ اعظم قدرا من ان يتوهم ان الفصل علة لطبيعة الجنس في
الخارج اذ الفصل في الخارج بعينه هو الجنس فلا يجوز ان يكون علة
له الثالث لما فرغ من مباحث الماهية شرع في الامور اللاحقة
بها وهي ابحاث في التعين اختلف العلماء في انه زايد على الماهية
اولا وعلى تقدير ان يكون زايدا هل هو امر وجودي ام لا والدليل على

كونه زايدا هو ان الماهية من حيث هي لا تاباء الشركة والتشخص يابا ما نع
ان الماهية غير التشخص ولا شك ان التشخص في حد ذاته ومفهومه ثبت
له الماهية اذ هذا الانسان اذا جرد النظر اليه وقطع عما سواه وجد
طبيعة الانسان ثابتة له واتحد القياس انها ليست نفسه فتعين ان
يكون جزءه فاذا فيه اي في التشخص امر زايد على الماهية وهو التشخص ويدل
على وجوده اي على كونه امرا ثبوتيا امران الاول انه جزء من الشخص
الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود فيكون موجودا في الخارج قيل
عليه ان اراد بالتشخص الموجود في الخارج معروض التشخص فلا يلزم من
وجوده وجود التشخص اذ لا يلزم من وجود المعروض وجود العارض
وان اراد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود قلت معروض التشخص
في جميع الاشخاص واحد فلولا ان يدخل في ماهية كل شخص موجود ما
يميزه عما عداه لكانت ساير الاشخاص عند قطع النظر عن الاعتبارات
الذهنية تشخصا واحدا لان الاثنينية بدون التميز محال لكنا نعلم
بالضرورة انه لو لم يعتبر معتبر تشخصا ما من التشخصات كان الاشخاص
في انفسها وذواتها متكثرة فالتشخص ليس امرا اعتباريا بل يجب ان
بل هو امر محقق في الخارج الثاني لو كان التعين عدميا لكان
عبارة عن عدم شيء اذ المراد من العدمي ذلك ثم اما ان يكون عدما
للاتعين فيكون ثبوتيا لان اللاتعين عدمي وعدم العدمي ثبوتي
او عدما لتعين آخر فيكون احدهما اي احد المتعينين ثبوتيا
بالضرورة وهو مماثل للآخر اي للتعين الآخر لان حقيقة التعين
شيء واحد فيكونان ثبوتيين او عدما لامر ثابت وهو ممنوع لان ذلك الامر
ان كان معدوما يكون التعين ثبوتيا وان كان موجودا يعرض له
التعين ايضا فيكون موصوفا به والشيء لا يكون موصوفا بعدمه
وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان التعين لو كان عدميا لكان عدما
لشيء غايته انه يكون معدوما ولا يقال للمعدوم انه عدم لشيء ثم ان

المراد بالعدمي ههنا لا يكون ثبوته لموصوفه موجوده له في الخارج بل يكون
ثبوته له في العقل نحو الكلية والذاتية فلا يصح قولكم لو كان التعين
عدميا لكان عدما اذ كونه بحيث لا يكون ثبوته للمتعين بوجوده في
الخارج لا يستلزم كونه عدما نعم لو كان العدمي بالمعنى الآخر وهو ما
كان سلبا لكان كما قال سلمناه لكن لا نسلم ان اللاتعين عدمي فان
الشيء المعرف بالمعدول لا يلزم ان يكون عدميا كاللامعدوم بالمعدوم
واللاتعين انما يكون عدميا لو كان التعين ثبوتيا وهو عين النزاع
سلمنا انه عدمي لكن لا يلزم ان يكون التعين ثبوتيا لان اللاامتناع
عدم للامتناع وكلاهما عدميان سلمناه ولكن لقائل ان يمنع الملازمة
اذ لو تماثلت التعينات لم يحصل التشخص من انضمام التعين الى
الماهية لان التعين على هذا التقدير يكون كليا وضم الكلي الى
الكلي لا يفيد الجزئية وفيه بحث لان تماثل التعينات ودخولها تحت
مطلق التعين لا يوجب كليتها اذ التماثل هو الاتحاد في النوع والامور
المتحدة في النوع قد تكون اشخاصا جزئية لا يقال لا يجوز ان يكون
التعينات على تقدير التماثل جزئية والا لكان لكل منها تعين آخر
يميزه عن سائر التعينات ويتسلسل لانا نقول يتميز بنفسه اذ تعين
التعين نفس التعين سلمناه لكن لا نسلم انه لا يتحقق التشخص
من انضمام التعين الى الماهية وقولهم ضم الكلي الى الكلي لا يفيد
الجزئية معناه انه لا يستلزمها لا انه لا يفيد الجزئية في شيء من الصور
فانا نعلم ان كل كلي اذا انضم الى كلي آخر حصل له تخصص في الجملة
فجاز ان يجتمع كليات بحيث يستحيل صدقها على غيره فيصير جزئيا
ودعوى الضرورة ممنوعة وانكره المتكلمون اي انكر المتكلمون كون
التعين وجوديا زائدا على ماهية التعين لوجوه الاول انه لو زاد
لشاركت افراده فيه وتمايزت بتعين آخر ولزم التسلسل اجيب
بانه مقول على افراده قولا عرضيا كالماهية المقولة على الجوهر والعرض

بالمعدوم

فان افرادها متخالفة بالذات والماهية مقولة عليها قولا عرضيا و
انها متخالفة اي افراد التعين متخالفة بالذات والماهية
مقولة عليها قولا عرضيا فلا حاجة لها الى تعينات اخر وانما يحتاج
لو كان مقولا عليها قولا ذاتيا الثاني ان التعين لو كان امرا
زائدا على الماهية لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة
دون غيرها ترجيحا بلا مرجح لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص
التعين بهذه الحصة اذ غير المتعين غير متميز فيلزم الدور
ونوقض باختصاص الفصول بحصص الاجناس واجيب بان هذا
نقض تفصيلي بانه يستلزم ما معه لا قبله حاصله منع استحالة
مثل هذا الدور فانه دور معية اذ تميز الحصة مع اختصاص
التعين وفيه نظر اذ التعين عارض للحصة ونحن نعلم بالضرورة
ان العارض لا يعرض لمعروضه حتى يكون متميزا عن غيره فيلزم
تقدمه بالذات ويلزم دور التقدم المحال الثالث لو كان
التشخص اي الماهية يستدعي وجودها لامتناع انضمام الموجود
الى المعدوم فوجودها اما ان يستدعي تعينا آخر ويلزم التسلسل
اولا وح يلزم وجود الماهية بدون التعين وهو المطلوب
واجيب بان الوجود معه اي مع اتصاف التعين اليها فلا
يلزم احد الامرين التسلسل ووجود الماهية بدون التعين
فرع على كون التعين امرا وجوديا زائدا اذ الغرض منه
الاشارة الى التعينات قال الحكماء الماهية ان اقتضت
التشخص لذاتها كماهية الواجب انحصر نوعها في شخصها لانه
لو تعددت افرادها لكان لكل فرد منها بالضرورة تشخص غير
ما في الآخر فيكون تلك الماهية مستلزمة للتشخصات المختلفة
وهو محال لامتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة والا
اي وان لم يكن الماهية مقتضية للتشخص لذاتها فتعلله

قال السيد الشريف في شرح المواقف بل الجواب ان يقال الامتياز بين الانواع كان مقدما عليه ... الاستحالة في ذلك انما هي في اختصاص الفصول بحصص الجنس وتوضيحه ان التغاير اذ الفصل ينضم الى الماهية فتتخصص الماهية حال الانضمام لا انه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام

تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف بها مثل الاين المعين
والكيف المعين والوضع المعين لان المتشخص لابد له من علة لانه
ممكن وكل ممكن يحتاج الى علة وتلك العلة لا يجوز ان تكون امرا
مباينا بالذات عن التشخص لان نسبة المباين الى الجميع على
السوية فلو اقتضى اختصاص تعين تشخص دون غيره لزم
الترجيح من غير مرجح فتعين ان يكون امرا غير مباين وغير المباين
اما حال في التشخص او محل له لا جائز ان تكون حالا فيه لان المحل
سابق على الحال والعلة مسبوق فلو كان علة التشخص حالا فيه
لزم تقدم كل منهما على الآخر فتعين ان تكون علة التشخص محلا
له وهو المادة المكتنفة بعوارض مخصوصة فيتعدد اى التشخص بتعدد
اى بتعدد المواد والاعراض المكتنفة بها فان قلت لانم الحصر لجواز
ان تكون علة التشخص امرا حالا في محله قلت هذا المنع غير مضر
بالمقصود لان الحال في محله يحتاج الى ذلك المحل فيستند التشخص
اليه لاستناد سببه اليه وبنوا على هذا ان ماليس ماديا وهي
مجردا او مفارقا فنوعه منحصر في الشخص والعكس لان الانفس
انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف
اقول هذا امر اعتباري فيلزم ان لا تكون النفوس بحسب ذاتها
متميزة بالحدوث قبل علية تشخص المواد وعوارضها زايد على حقايقها
محتاج الى علة لكونه فهو ان تعلل بحقايقها لم يتعدد افرادها على ما
ادعيتم والا اى وان لم يتعلل بحقايقها بل بالمواد واعراضها
لتسلسلت المواد واجيب بان الشي الذى لا يقبل التكثر لذاته
يحتاج في تكثره الى شي يقبل التكثر لذاته يحتاج في تكثره وهو المادة
واما الشي الذى يقبل التكثر لذاته اعنى المادة فلا يحتاج في ان يكثر
الى فاعل بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط اقول نسبة الفاعل
الى اجزاء تلك المادة على السواء فيحصل ذلك البعض هذا التشخص

دون تشخص آخر ترجيح بلا مرجح واجيب ايضا بانه لا يلزم التسلسل في
المواد بل في عوارض المواد وهي الاستعدادات وليس ذلك بمحال عندهم
اقول تكثر الاستعدادات الحاصلة انما تكون بعد تكثر المواد فلا يكون
تكثر المواد معللا بتكثر الاستعدادات والحق احالة ذلك اى تشخص
افراد الماهية الى ارادة الفاعل المختار فانه يخص كل مادة بتشخص
كما يقتضيه علمه وارادته الفصل الرابع في الوجوب والامكان و
القدم والحدوث وفيه مباحث الاول في انها امور عقلية لا وجود
لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلانهما لو وجدا في الخارج
لكان كل منهما مساويا لساير الموجودات في الوجود ومخالفا لها
بالماهية فوجود كل منهما مخالف لماهيته واذا كان كذلك لكان نسبة
الوجود اى نسبة وجود الوجوب الى ماهية الوجوب بالوجوب
ونسبة وجود الامكان الى ماهية الامكان بالامكان والا لكان
الواجب واجبا لممكن لانه اذا لم يكن كذلك لكان نسبة وجود
الوجوب الى ماهيته بالامكان ونسبة وجود الامكان الى ماهيته
بالوجوب لامتناع ان تكون بالامتناع اذ التقدير وجودهما فيلزم
انقلاب الواجب ممكنا لاتصافه بالوجوب المتصف بالامكان
والممكن واجبا لاتصافه بالامكان المتصف بالوجوب وهو محال
واذا ثبت ان نسبة وجود الوجوب الى ماهيته لابد ان تكون بالوجوب
ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان فينتقل الكلام الى
نسبة وجود وجوب الوجوب الى ماهيته فيلزم التسلسل وفيه
نظر اما اولا فلانه لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجوب عينه وكذا
امكان الامكان واما ثانيا فلجواز ان يكون الوجوب والامكان
امرين موجودين ووجوب الوجوب وامكان الامكان امرين
اعتباريين اذ لا امتناع في كون بعض افراد طبيعة واحدة امرا خارجيا
وبعضها امرا عقليا فلابد لنفي هذا الاحتمال من دليل واما ثالثا

فلانا لا نسلم انه يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف لان
الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج
الى الغير فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الوجوب امكان الواجب
ويمكن ان يجاب عنه بان الصفة اذا كانت ممكنة كان الموصوف
من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف
بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية
ممكنا والواجب من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب
لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا
كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قلت لا امتناع في ان يكون
الواجب من حيث انه واجب ممكنا ويكون ذاته واجبة لان امكان
الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء.
قلت انه لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية
جايز الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب
فلا يبقى الذات واجبة بل ممكنة فان قلت لا نسلم انه اذا كان من هذه
الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جايز الزوال وانما يلزم ذلك
لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها واذا جاز ان يكون
هي الذات فيمتنع زوال الوجوب وان كان الوجوب ممكنا
لذاته بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات قلت ان علة
الوجوب لو كانت هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجود
والوجوب ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
فذلك الوجوب المعلول اما ان يكون الاول بعينه او وجوبا آخر
فان كان الاول لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان الثاني لزم
التسلسل واعلم انه لو قال بدل قوله والا لامكن الواجب او وجب
الممكن والا لصار الوجوب ممكنا والامكان واجبا وهما محالان
اما الاول فلان الوجوب اذا كان ممكنا جاز عدمه ولو جاز عدمه

جاز عدم الواجب واما الثاني فلان الامكان اذا كان واجبا لما
امتنع عدمه واذا امتنع عدمه امتنع عدم الممكن لامتناع وجود الصفة
بدون الموصوف لكان المناقشة فيه اقل ولان اقتضاء الشيء الوجود
الذي هو الوجوب ولا اقتضاء الوجود والعدم المحوج الى
الايجاد السابق على وجود الممكن الذي هو الامكان سببان
بالذات على وجود الواجب والممكن اما الاول فلان الشيء ما لم يجب
لم يوجد واما الثاني فلان الامكان لكونه علة للاحتياج الى
الايجاد السابق على وجود الممكن الذي هو الامكان فلو وجد
لزم تقدم الصفة على الموصوف وهو محال لان ثبوت الصفة
للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه قيل اشارة الى ما اورد
على الدليلين على سبيل المعارضة وتقريره ان الوجوب و
الامكان لو كانا عدميين لكانا نقيضين ان الامتناع العدمي اي الامتناع عدمي اذ لو
كان وجوديا لزم قيام الصفة الوجودية بالامر المعدوم فيكونان
وجوديين وان نقيض العدمي ثبوتي فلانا لا نسلم ان نقيض كل عدمي
يجب ان يكون وجوديا بل نقيض ما يكون عدما لموجود خارجي يكون
موجودا لا نقيض الاعتبارات العقلية والامتناع ليس عدما
لما هو موجود خارجا حتى يكون نقيضه من الاعتبارات العقلية
قلت والتحقيق ان النقيضين يجب ان يكون احدهما صادقا و
الآخر كاذبا لا ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما
القدم والحدوث فلانهما لو وجد القدم القديم لانه لو كان
حادثا لكان له اول فقبل ذلك الاول لا يكون الباري موصوفا
بالقدم وكل ما ليس بقديم فهو حادث فيلزم ان يكون الباري
حادثا وهو محال وحدث الحدوث والا لكان قديما وقدم الصفة
يقتضي قدم الموصوف فيكون الحادث قديما هو محال ثم ننقل
الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث ولزم التسلسل

ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون قدم العدم وحدوث الحدوث
نفس ذاتيهما كالوجود فانه موجود بنفسه لا بوجود آخر الثاني في احكام
الوجوب لذاته الاول انه ينافي الوجوب بغيره والا ارتفع بارتفاع
لان ارتفاع العلة يوجب ارتفاع المعلول فلا يكون واجبا لذاته
اذ الواجب لذاته هو الذي يستحيل ارتفاعه مطلقا قيل انما يلزم ارتفاع
المعلول عند ارتفاع العلة اذا كانت العلة متحدة اما اذا تعددت
فلا يرتفع الا بارتفاع الكل وجوابه انه لو لم يرتفع بارتفاع ذلك الواحد
لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالذات قلت فيه
نظر اذ هذا يكفي في الاستدلال اولا بان يقال لا يكون الواجب بالذات
واجبا بالغير والا لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص
وذلك محال ومع هذا يبقى باقي الكلام مستدركا الثاني انه ينافي التركيب لاحتياج
الى الاجزاء المغايرة للمركب فيلزم ان لا يكون واجبا بالذات لما
ثبت ان كل واجب بالغير ليس بواجب بالذات الثالث انه لو قدر
كونه ثبوتيا كما هو مذهب الحكماء لما زاد على الذات كما هو مذهبهم ايضا
والا لاحتاج اليه لانه صفته والممكن لان المحتاج الى الغير ممكن
فيكون الواجب ممكنا كما مر وما قيل انه اعلم ان بعضهم سلم كون الوجوب
ثبوتيا ثم استدل على كونه زائدا على الماهية بانه نسبة بين الذات
وبين الوجود فيتاخر عنهما لان كل متاخر زائد ينافي الغرض المذكور
وهو كونه ثبوتيا اي موجودا في الخارج الرابع انه لا يكون مشتركا بين اثنين
وسنذكره في الالهيات في اثبات وحدانيته تعالى قالوا الواجب اذا
اتصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات وحده والصفات
واجبة به اعلم ان اكثر المتكلمين قالوا باتصاف الواجب بالصفات
وبعضهم نفوا الصفات فالقائلون بالصفات جعلوا الوجوب
ناشيا عن الذات وباقي الصفات ناشيا عن الوجوب
لذاته تعالى كافية في جميع صفاته والذات ما لم يجب لا يتصف

بصفة وجودية وبعض الشارحين جعله جواب سؤال مقدر تقرير
السؤال ان يقال الوجوب لذاته جاز ان يكون مشتركا بين
اثنين لكونه واقعا لان صفاته تعالى كلها واجبة والا امكن زوالها عن
ذاته وذلك محال فيبطل قولكم انه لا يكون مشتركا بين اثنين والجواب
ان الوجوب الذاتي للذات وحده وباقي الصفات عنه وهذا
التوجيه في غاية البعد على ما تراه الثالث في احكام الامكان آ انه
محوج الى السبب لان الممكن لما استوى اليه طرفاه امتنع وجوده
الا لمرجح لامتناع الترجح بلا مرجح والعلم به اي بامتناع الرجح بلا مرجح بديهي
والفرق جواب دخل مقدر وهو ان يقال لو كان بديهيا لما كان
فرق بينه وبين ساير البديهيات مثل قولنا الواحد نصف
الاثنين لكنا نجد الفرق فاجاب بان الفرق بينه وبين قولنا الواحد
نصف الاثنين ونحوه كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
للالف والاستيناس ببعضها دون بعض او لخفاء تصورا
وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته لا يقدح في كونه بديهيا
فان التصديق البديهي قد يتوقف على تصورات مكتسبة
قيل هذه ادلة ذكروها على ان الممكن ليس محتاجا الى المؤثر لامكانه
الاول ان الحاجة ليست ثبوتية والا لكانت ممكنة لانها صفة الممكن
وصفة الممكن ممكنة فيكون لها حاجة اخرى لان كل ممكن له حاجة
الى المؤثر وينقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل وايضا لو
كانت ثبوتية لكانت متقدمة على موصوفها المتقدمة هي اليه و
هو الممكن لتقدمها على التاثير اي تاثير المؤثر في الممكن لان الشيء ما
لم يحتج الى المؤثر لم يؤثر المؤثر فيه المتقدم على وجود الاثر الذي
هو الممكن وهو محال لامتناع تقدم وجود الصفة على وجود الموصوف
واذا ثبت كونها عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر اذ لا فرق بين
قولنا ليس الشيء محتاجا وبين قولنا حاجته عدمية ولا المؤثر به اي

الموثرية ثبوتية هذا دليل ثان على ان الممكن ليس محتاجا الى الموثر و
تقريره انه لو كان الممكن محتاجا الى الموثر لكان الموثر موصوفا بالموثرية
واللازم باطل لان الموثرية ليست ثبوتية لانها لو وجدت لامكنت لانها لامكنت
صفة الموثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها ولان الموثرية
نسبة بينه اي بين الموثر وبين الاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين
والمانع ان يمنع كونها نسبة بين الموثر والاثر لجواز ان يكون ذلك
الموثرية والاثر كما هو مذهب المتكلمين واذا كانت الموثرية ممكنة فيحتاج
موثرا له موثرية اخرى ويتسلسل وايضا اشارة الى دليل ثالث وتقريره
لو كان الممكن محتاجا الى الموثر لكان التاثير اما حال الوجود او حال
العدم فالتاثير حال الوجود تحصيل للحاصل وحال العدم جمع بين النقيضين
و اشارة الى دليل رابع وتقريره انه لو احتاج الوجود لامكانه
الى مرجح لاحتاج العدم ايضا لامكانه لكنه نفي محض فلا يكون اثرا
قيل نحن نقول الامكان علة لاحتياج وجود الممكن الى علة لا انه علة
للاحتياج مطلقا قلت انكم جعلتم التساوي بالنظر الى الذات الموجب
وذلك موجود في المعدوم ايضا واجيب عن الثلث الاول بانه هذا
جواب عن الدليل الاول والثاني من الثلثة وسيجي بعده الجواب
عن الثالث وتقرير الجواب انه لا يلزم من عدم الحاجة والموثرية ان
لا يكون الذات محتاجا وموثرا قوله لا فرق بين قولنا ليس الشي
محتاجا وموثرا وبين قولنا حاجته وموثريته عدمية قلنا ممنوع كما ان القول حاجته وموثريته
بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون معدوما قيل فيه
نظر لانهم ما ادعوا ان الممكن لا يكون محتاجا ولا ان الشي لا يكون موثرا
بل قالوا الحاجة ليست معللة بالامكان وانه لا يمكن ان يصدر عن الموثر
الموثرية التي هي صفة عدمية وجود الاثر وهو ليس بشي لان
نفي الحاجة والموثرية على ما لا يخفى وان سلمنا ان مرادهم هو ان الحاجة
ليست معللة بالامكان وانه لا يمكن ان يصدر عن الموثر بواسطة

الموثرية وجود الاثر فالجواب المذكور واقع له ايضا لانه نقول انهما مع
كونهما عدميين يتصف ذات الممكن بالحاجة وذات الموثر بالموثرية
والصفة وان كانت اعتبارية عدمية تكون معللة بشي وكون اتصاف
الذات بشي آخر بواسطتها والمراد من التاثير هذا جواب الوجه الثاني
من الثلثة الاول وهو انا نختار ان التاثير حالة الوجود ومعنى التاثير
ان وجود الموثر يستتبع وجود الاثر ولا نسلم تحصيل الحاصل وانما
يلزم ان لو استتبع حالة الوجود وجودا مغايرا لهذا الوجود لكن
ذلك ممنوع وانما استتبعه بعينه ولقايل ان يقول ان اراد بالاستتباع
ايجاد الاثر فالترديد المذكور صحيح ولا يسقط الاعتراض وان اراد
به ان وجود الاثر يلزم وجود الموثر فلا يلزم ان يكون للموثر تاثير في الاثر
وان اراد غيره فليبين حتى يتصور اولا ثم يتكلم عليه ثانيا اقول الحق في
الجواب ان التاثير حال العدم بمعنى ان الموثر يعطي الماهية الوجود
والجمع بين النقيضين ممنوع فانه اذا حصل له الوجود لم يبق العدم
كما ان وجود السواد يستلزم عدم البياض وايضا هذا جواب شامل
للثلثة وهو ان استدلالاتكم الثلثة تشكيك فيما ثبوته بديهي فلا يلتفت
اليها فان العلم بان يوثر في الشي او يحتاج الى شي امر بديهي لا يقبل
التشكيك ومكابرة فانا نعلم بالضرورة ان النار يحدث بدننا الحرارة
المحرقة واحتياج تلك الحرارة الى وجودها وعن الرابع بان العدم ان
لم يتصف بالرجحان بناء على ان الرجحان ثبوتي فلا اشكال
لانا انما قلنا ان الامكان يوجب احتياج رجحان احد طرفي
الممكن الى سبب وهنا لا رجحان فلا احتياج وان وصف به
جاز كونه اثرا لانه اتصف ح بصفة ثبوتية فلا يكون نفيا محضا
ويكون الموثر فيه على ما سبق من التفسير اي تفسير التفسير بالاستتباع
عدم علة الوجود ولصعوبة هذا الاشكال وهو لزوم كون العدم محتاجا
الى الموثر على تقدير كون الامكان علة للحاجة قيل علة الحاجة هي

الحدوث فقط اذ الامكان معه اي مع الحدوث بان يكون الحدوث
جزء العلة او شرطها فلا يحتاج عدم الممكن الى المؤثر ويحتاج الوجود
فان الحدوث هو كون الشيء موجودا بعد عدمه في زمان مضى فالعدم
لا يكون حادثا فلا يتحقق فيه علة الحاجة وليس كذلك والا لزم
تاخر الحدوث عن نفسه بمراتب لانه اي الحدوث صفة الوجود
فانه مسبوقية الوجود بالعدم وتلك المسبوقية صفة للوجود فيتاخر عن الوجود
ضرورة تاخر الصفة عن الموصوف المتاخر عن التاثير فان المؤثر
ما لم يؤثر لم يحصل الوجود المتاخر عن الحاجة الى المؤثر فلا يكون علة
لها ولا جزءا منها ولا شرطا للتاثير علتها قيل لا نسلم ان الحدوث
صفة الوجود لانه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يتاخر
عنه اجيب بان الحدوث بهذا المعنى متاخر عن تاثير الفاعل المتاخر
عن الحاجة وبه يحصل المطلوب قيل الامكان صفة للممكن والصفة
متاخرة في الوجود عن الموصوف فيكون الامكان متاخرا عن وجود
الممكن فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليه بمراتب اجيب بان الامكان
من الاعتبارات العقلية فلا يكون متاخرا عن الماهية في الوجود
الخارجي ولو سلم فيجوز ان يقوم بمادة الممكن كما هو راي الحكماء
الثاني من احكام الامكان لا يكون احد طرفيه اي الممكن اولى لذاته
بحيث يكفي تلك الاولوية في وقوع ذلك الطرف الذي هو اولى به
لانه ان امكن طريان الطرف الاخر فاما ان يطرأ بسبب فيفتقر
الاولوية الى عدمه فيه بحث او لا بسبب فيلزم ترجيح المرجوح
بلا مرجح وهو محال وان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان الاولى
واجبا وقد فرض ممكنا هذا خلف الثالث الممكن ما لم يجب صدوره
عن مؤثره لم يوجد لانه انما يوجد اذا ترجح جانب الوجود بحيث لا يلزم
ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ومع الترجح لا يمكن الطرف الاخر
لامتناع ترجيح المرجوح وذلك التعين يسمى الوجوب السابق واذا

وجد فال وجوده لا يقبل العدم وهو الوجوب اللاحق فالوجوبان
عرضا للممكن لا من ذاته بل الاول بالنظر الى علته والثاني بالنظر الى وقت
وجوده الرابع الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة البقاء
لبقاء الامكان الموجب له اي للاحتياج فان الامكان للممكن
ضروري والا لجاز انفكاك الامكان عن الممكن فيجوز ان ينقلب
الممكن واجبا او ممتنعا لان ما ليس بممكن منحصر فيهما ولا احتاج في
امكانه الى سبب فلا يكون الممكن في ذاته ممكنا اما واجبا او ممتنعا
قيل الممكن حالة البقاء مستغن عن المؤثر لانه لو احتاج الى المؤثر
لكان تاثير المؤثر اما في حاصل ويلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال
او في متجدد فالحاجة له دون الباقي قلنا المعنى بالتاثير دوام الاثر
بدوام مؤثره حاصله انا نختار ان تاثيره في متجدد هو بقاء الاثر
ولزوم الاستغناء ممنوع فان الاثر محتاج الى المؤثر للتبعية
الرابع في القدم اي ما لم يعرف لانه عرف الحدوث بعدمه وعرف
منه تعريف العدم لكن كان العكس اولى وهو هنا في تاثير المختار
لانه اي تاثير المختار مسبوق بقصده المقارن لعدم الاثر فان القصد
الى ايجاد الموجود محال والحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقاد قدمه
الى الصانع لاعتقادهم انه موجب بالذات حتى لو كان اعتقادهم
انه مختار لما جوزوا اسناد القديم اليه ثم المتكلمون اتفقوا على نفيه
عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات
قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا احوالا خمسة لا اول لها وهي الموجودية
والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وللقائل ان يقول هذا
قول مثبتي الاحوال منهم لا قول جميعهم ومع ذلك فان الاحوال ليست
امورا موجودة في الخارج عندهم فلا يكون قدمه وهي اي الالوهية
حالة اثبتها ابو هاشم علة للاربع ومثبتوا الحال منا يعللونها بالعلم خامسة صح
والقدرة والوجود والحيوة وزعم ايضا ان الالوهية مميزة للذات

اي ذات الله تعالى عن سائر الذوات لانه اعتقد ان ذات
الله تعالى يساوي سائر الذوات في الذات ويمتاز عنها بهذه
الصفة الموجبة للصفات الاربع والحق ان ماهية الله تع
تخالف سائر الذوات بالذات لا بالصفة على ما سيجي الخامس في
الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم ويسمى ذلك بالحدوث
الزماني وقد يعبر عنه بالحاجة الى الغير في الوجود ويسمى حادثا
ذاتيا ذكر العدم يقال على معنيين متقابلين لمعنى الحدوث فهو
ايضا قسمان ذاتي وزماني قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول
يستدعي تقدم مادة ومدة [illegible] ل فلان امكان المحدث موجود
قبله والا لزم الانقلاب عن الوجوب او الامتناع الذاتي
الى الامكان الذاتي وذلك باطل فيكون له محل غير المحدث وهو
المادة اذ هو امر وجودي غير قائم بنفسه وذلك المحل اما المحدث او
مادة لامتناع قيامه بمباين والاول محال لانه سابق والمحدث متاخر
فتعين الثاني فيقال امكان الحادث لا يجوز ان يكون قبله لان
الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشي ولا يجوز ان يكون حالا
في غيره واورد عليه بان امكان الحادث قبل وجوده حال في موضوع
فانه لما كان الحادث وجوده متعلقا بالموضوع كان امكان وجوده
ايضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث هو
متعلق به وصفة للحادث من حيث ان امكان الوجود والقياس
اليه ويقال ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث
الموضوع باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز ان يكون الفاعل باعتبار انه
فاعل له بل هذا اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى
من نسبة القابل الى وجوده لا يقال لو كان الامكان قائما بالفاعل
لكانت نسبة القدرة متعلقة به لانه ح يكون الامكان عبارة عن قدرة
القادر لانا نقول كون الامكان قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون

عين قدرة القادر فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر
عنه الحادث غير كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه معلل بكونه
بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث واما الثاني فلان
عدمه قبل وجوده فان ذلك معنى الحدوث وهذه العلة ليست
بالعلية لان عدم الشي لا يكون علة لوجوده ولان العلة يجامع
وجود المعلول والنقيضان لا يجتمعان والذاتي لان العدم
بالذات لا يجامع المتاخر بالذات كالابن والاب فانهما
لا يجتمعان والشرف لان العدم ليس اشرف من الوجود
والمكان وهو ظاهر فهو الزمان فيكون قبل وجود ذلك الحادث
زمان يحقق فيه عدمه واجيب عن الاول بان الامكان على
اي امر اعتباري لا يحقق له خارجا فلا يحتاج الى محل لا يقال المراد
بالامكان هنا الاستعدادي لا الذاتي والاستعدادي امر
موجود اذ هو نوع من انواع الكيف لانا نقول وجوده قبل الحادث
ممنوع وعن الثاني بان القبلية قد يكون لغير ذلك كقبلية اليوم
على الغد حاصله منع الحصر فان ههنا قبلية اخرى وهي قبلية بعض
اجزاء الزمان على بعض فانها ليست بشي من الاقسام التي ما ذكرتم
واما انها ليست بالزمان فانه لو كان بالزمان لكان للزمان
زمان آخر وفيه نظر فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بالزمان
ايضا فان المراد بالتقدم الزماني كون المتقدم قبل المتاخر قبلية
لا يجامع مع المتاخر في زمان واحد وهذا اعم من ان يكونا زمانين او غير
زمانيين الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث الاول
في حقيقتهما قيل قد مر في اول الكتاب انهما بديهيان فيمتنع تعريفهما
الا ان يحمل ذلك على التنبيه والاحضار بالبال لكن تصور هذه
المعاني اخفى عند العقل من تصور الوحدة والكثرة قلت انا
ذكره في اول الكتاب هلا يعرف غيره لا على مذهبه ثم زيفه

فلا يرد هذا عليه الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في
الماهية هذا التعريف شامل للوحدة الحقيقية وهي كون الشيء بحيث
لا ينقسم اصلا كالواجب والنقطة وللوحدة الغير الحقيقية وهي كون
الشيء بحيث ينقسم الى امور غير متساوية في الحقيقة كالانسان المنقسم
الى الاعضاء المختلفة فهل يلزم من هذا التعريف ان لو كان الشيء
منقسما الى امور متشاركة في الماهية لم يكن له وحدة وان لا يحصل من
اجتماع الامور المخالفة في الماهية كالانسان والفرس والحجر وغير
ذلك كثرة وبطلانه ظاهر واجيب بان ماله الوحدة مغاير للوحدة
فجاز ان لا ينقسم الوحدة الى امور متشاركة في الماهية وينقسم ماله
الوحدة اليها والامور المتخالفة بالماهية لا يحصل من اجتماعها الكثرة
بل الكثير اذ الكثرة لا يحصل الا من اجتماع الوحدات وهي امور
متشاركة في الماهية اقول عدم الانقسام صفة لماله الوحدة فلا وجه
لهذا الجواب نعم لو عرف الوحدة بما لا ينقسم الى امور متشاركة
في الماهية لكان له وجه وان كان يرد عليه الواحد والكثرة
ما يقابلها اي كون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الماهية
ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية فان الكثير من حيث هو كثير موجود
وليس بواحد فلذا يتصف شيء بالوجود ولم يتصف بالوحدة وانما
قال من حيث هو كثير لان الكثير قد يعرض له الوحدة لا من حيث
هو كثير اذ يقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة
وايضا الكثير من حيث هو كثير انسان ما ماهية ما من الماهيات
وليس بواحد فالواحد مما غير الآخر وكذا الكثرة اي مغايرة للوجود
وللماهية لانه يصدق ان الواحد باعتبار انه واحد موجود وانسان
وليس بكثير وثانيا في الخارج لانه جزء من الواحد الموجود وجزء الموجود
موجود وفيه انا لا نسلم ان الواحد باعتبار انه واحد موجود بل الموجود هو معروض
الوحدة فقط ولانها لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانه لو

ذلك لكانت ما عدما مطلقا او عدم غير الكثرة وكل منهما مح اما الاول
فلانه ح يلزم من صدق الوحدة عدم جميع الاشياء واما الثاني فلانه
ح يلزم اجتماع الوحدة والكثرة لان كل ما لا يكون عدما للكثرة وجاز
اجتماعها معها ولمانع ان يمنع الملازمة والكثرة مجموع الوحدات
العدمية فيكون عدمية ايضا لان ما جزؤه عدمي فهو عدمي فيكون
المتضايفان عدميين وهو مح لانه يجب ان يكون احد النقيضين
وجوديا اذ لا تقابل بين العدميين لا يقال لا نم ان بينهما تقابلا كما
مر بيانه فضلا عن التناقض فان التقابل بين المتضايفين بالذات
وتقابلهما بالعرض لانا نقول التقدير ان الوحدة عدمها فكذلك لازم
من التقدير فالوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات فقط
فتكون وجودية ايضا وعورض به الدليل الدال على كون الوحدة
وجودية ايضا وعورض به الدليل الدال على بان الوحدات لو وجدت
لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات وخصوصية
كل واحدة زائدة على ماهية النوعية وليست تلك الخصوصية الا وحدة
فيكون لها اي لتلك الوحدات وحدات اخر وينقل الكلام اليها
ويلزم التسلسل لا يقال لانا نسلم ان خصوصية الوحدة وحدة
بل تشخص لانا نقول ح لا بد له من وحدة ولتلك الوحدة تشخص
وله وحدة ويلزم التسلسل في الوحدات والتشخصات وللقائل
ان يقول لا نم ان الوحدة مقولة بالتواطي بل بالاشتراك اللفظي او
بالتشكيك على اشياء متخالفة بالذات والماهية وايضا لا نم
ان وحدة الوحدة زائدة عليها بل نفسها كوجود الوجود ونحوه والحق
ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها
في الخارج واذا كان كذلك لم يتم الدليلان المذكوران اما الاول
فلجواز كون المتضايفين عدميين اذا كانا من الاعتبارات العقلية
واما الثاني فلانقطاع [illegible] بانقطاع الاعتبار فلا يلزم

التسلسل فرع على بحث الوحدة والكثرة الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها
اذ ليس احديهما عدم الاخرى ولا ضدا لها ولا مضايفة لتقوم الكثرة بها
هذا تعليل للمقدمات الثلث فان احد الشيئين اذا كان مقوما للاخر
لم يكن احدهما عدم الاخر لان الكل والجزء يجتمعان والشيء وعدمه لا يجتمعان
وكذلك لا يكونان ضدين لما تقدم وكذلك لا يكونان متضايفين لان
المتضايفين متكافئان في الوجودين والجزء مقدم في الوجود
بل لكونها مكيالا للكثرة وهو اضافة عرضت لها اعلم ان التقابل
بين الشيئين اما ان يكون بالذات او بالعارض والتقابل بالذات
منحصر في اقسام اربعة وقد استدل المصنف على نفيها بين الوحدة
والكثرة فتعين ان يكون التقابل المحقق بينهما من قبيل التقابل
بواسطة عارض وذلك ان الوحدة عرض لها انها عادة للكثرة يعني انه
اذا اسقط من تلك الكثرة واحد واحد فنيت وهذا المعنى هو المراد
بالمكيال ولا شك ان ذلك اضافة بالقياس الى المكيلة اعني العدد
اللاحقة للكثرة فالتقابل بينهما تقابل اضافي بالعرض اي بواسطة
عروض عرضين متضايفين لذاتيهما لا يقال ما ذكره المصنف ههنا
مخالف لما سيأتي ان التقابل بالذات ليس الا بين السلب والايجاب
لانا نقول ان تقابل التضايف والتضاد والعدم والملكة يرجع
الى تقابل السلب والايجاب كما سيأتي اقول الذي كفى هذا القدر
يمكن اعتباره في جميع التقابلات الثاني في اقسام الوحدات
الواحد ان منع نفس مفهومه عن الحمل على كثيرين فهو الواحد بالتشخص
وان لم يمنع فهو واحد من وجه كثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء
الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة ان كانت نفس
الماهية فهو الواحد بالنوع وان كانت جزءا منها فهو الواحد
بالجنس او بالفصل ويختلف مراتبه بحسب اختلاف مراتب
الجنس فيقال واحد بالجنس القريب ومثله واحد بالجنس البعيد او

او المتوسط وكذلك الفصل وان كان خارجا عنها فهو الواحد بالعرض
اما بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض المحمول عليهما او بالموضوع
كاتحاد الكاتب والضاحك فان الانسان موضوع لهما وهل يخرج عن — في الانسان
الواحد بالعرض الواحد بالتعلق كنسبة النفس الى البدن ونسبة
الملك الى المدينة فانهما متحدان في التدبير وجهة الوحدة خارجة مع
انها ليست محمولا ولا موضوعا قلت لا نم ذلك بل هما متحدان بالمحمول
فان التدبير محمول على القسمين فان كان ذاتيا فهو من اتحاد النوع
او الجنس وان كان خارجا فهو اتحاد عرضي بالمحمول فهو ليس بخارج
والواحد بالتشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم
سواه اي سوى عدم الانقسام فهو الوحدة لقائل ان يقول ان
اراد بالوحدة مطلق الوحدة فهو ليس من اقسام الواحد بالتشخص
وان اراد الوحدة المتشخصة فلا نسلم انه ليس له مفهوم سوى عدم الانقسام
وان كان له مفهوم سواه فاما ان يكون ذا وضع اي قابلا للاشارة
الحسية وهو النقطة او لا يكون وهو المفارق وان تشابهت — فليتأمل
اجزاؤه في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال سواء قبل القسمة
لذاته كالمقدار او لا لذاته كالجسم البسيط مثل الماء فانه يقبل
القسمة بواسطة المقدار حتى اذا توهم انتفاء المقدار عنه امتنع
امتناع ما قبل القسمة والا اي وان لم تتشابه اجزاؤه في الاسم
والحد فبالاجتماع كالانسان المؤلف من العناصر الاربعة
فانها ليست متصلة بالحقيقة بل هي متلاقية متلاصقة ولا
كذلك المقدار والجسم البسيط فانه متصل في نفسه ولا انفصال فيه
وهذا انما يستقيم بناء على نفي الجزء وقيل الواحد بالاتصال المقدار
متلاقيان عند حد مشترك كضلعي الزاوية او متلازم طرفاهما بحيث
يلزم حركة احدهما حركة الاخر كما لبعض الاعضاء بالنسبة الى بعض
وايضا ههنا قسمة اخرى للواحد بوجه آخر فالواحدان حصل

لجميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام
والتام اما طبيعي او وضعي او صناعي كزيد مثال للواحد الطبيعي و
درهم مثال للواحد الوضعي فانا اذا اصطلحنا على ان الدرهم حجمه
اسداس مقدار مثلا ووجدنا بعضنا من نوعه سواء بعده اسداسه
لا نسميه درهما واذا وجدنا اسبن من نوعه مقدار خمسة اسداس
نسميها درهما وان لم يكن واحدا صناعيا ومن هذا تبين الفرق بين
الواحد الوضعي والواحد الصناعي وبيت مثال للواحد الصناعي
ثم الاتحاد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية يسمى مماثلة وبالجنس
كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة وبالعرض
ان كان في الكم كاتحاد ذراع من خشبة وذراع من ثوب في الطول
يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الانسان الاسود
والفرس الاسود في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف
كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد
الارض والمادة الكرية يسمى مشاكلة وكان الحق ان يجعل هذا
من الاتحاد في الكيف ايضا لان الشكل من الكيفيات المختصة
بالكميات وان كان في الوضع بان لا يختلف البعد بينهما مثلا يسمى موازاة
وان كان في الاطراف كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند انكباب احدهما
على الاخر ينطبق اطرافهما يسمى مطابقة واسماء الاتحاد في غير ذلك من
العوارض فليس لاقسامه اسماء خاصة الثالث في اقسام الكثير
كل شيئين متغايران وقال مشايخنا الشيئان ان استقل كل
واحد منهما بالذات في الحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الاخر
فهما غيران كالاب والابن فانه ان استقل كل واحد منهما بالذات و
الحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الاخر فانهما وان لم يمكن
انفكاك احدهما عن الاخر بحسب تعقل وصف الابوة والبنوة لكن
امكن الانفكاك بحسب الذات قيل يرد على هذا التعريف العلم
عدمه

مع الباري لامتناع انفكاك العالم عن الباري تعالى لكني الانفكاك
من طرف واحد لانه يرد الجزء والكل والاثنان وان لم يستقل كل منهما
بحقيقته بتلك الحيثية فاستقلاله ذلك لا باستغناء الاستقلال وباعتبار
الحيثية المذكورة فان كان الاول فهما صفة وموصوف وان كان
الثاني فهما جزء وكل وثمة منافسة صدق عليه اشياء بهما معا
كصفتي جسمين كسواد جسم وبياض آخر فانهما ليسا بجزء وكل
ولا صفة وموصوف فالحصر في الاقسام الثلاثة باطل ولهذا
اي لاجل هذا الاصطلاح قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره
وعلى الاصطلاح الاول وهو ان كل شيئين فهما متغايران فالغيران
ان اشتركا في تمام الماهية فمثلان كزيد وعمرو والا فمختلفان
والمختلفان متلاقيان ان اشتركا في موضوع اي اجتمعا فيه قيل
ينبغي ان يراد بالموضوع هنا ما يقابل المحمول والا لم يكن التقسيم
شاملا للجواهر اقول وانت تعلم ان هذا المعنى في غاية البعد
واما حديث عدم الشمول فممنوع اذ قوله هنا ان لم يشتركا
يتناول الجواهر لا يقال النسبة بين الجواهر غير منحصرة في التباين
اذ الحيوان مثلا اعم من الانسان وهما جوهران لانا نقول
مفهوم الحيوان والانسان من الاعراض واما افرادهما فاما متحدة في
الخارج او متباينة كالسواد والحركة فانهما عرضان لجسم الاسود
المتحرك والمتلاقيان متساويان ان صدق كل واحد منهما
على ما يصدق عليه الاخر كالكتابة بالقوة والضحك بالقوة العارضين
للانسان اقول كان الاولى ان يقول ان صدق على كل ما
يصدق عليه الاخر لئلا ينتقض التعريف بالاعم والاخص من وجه
ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الاخر
فان صدق الاخر على جميع افراده كالكتابة بالقوة والضحك
بالفعل للانسان فهو الاعم مطلقا والا فكل منهما اعم من الاخر

من وجه واخص من وجه كالضحك بالفعل والكتابة بالفعل العارضين
للانسان فهو الاعم مطلقا والاقل منهما اعم من الاخر في وجه ومتباينان ان
لم يشتركا في موضوع والمتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع
احترز به عن الصور اذ الصور لا تحل في موضوع اقول عدم الاجتماع في الموضوع
اعم من ان لا يكون لهما موضوع او يكون ذلك لا اجتماع فيه فلا تخرج الصور عنه
العبد واحد قيد لئلا يخرج السواد والبياض لتقابلهما بالابلق لانهما
اجتمعا في ذات واحدة لا في موضوع واحد من جهة واحدة قيل هذا
احتراز عن مثل الابوة والبنوة اذ ليس بينهما تقابل لجواز اجتماعهما
من جهتين وفيه نظر لان مطلق الابوة والبنوة اذا امكن اجتماعهما فقد
خرجا بقوله امتنع اجتماعهما فلا حاجة الى قيد آخر لخروجهما في زمان واحد
قيل قيد به ليدخل صحة زيد ومرضه في وقتين وفيه نظر لان الامرين
اذا كان كل منهما في زمان غير زمان الآخر لا يصدق انهما اجتمعا الا ان
يقال المراد بالاجتماع الحصول وللقائل ان يقول هذا التعريف منقوض
بمثل الانسان والفرس فان كانا وجوديين اعلم ان المتقابلين اما ان يكونا
وجوديين او احدهما وجوديا والآخر عدميا لامتناع التقابل بين عدميين
ضرورة ان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لعدم التقابل
بين الشيء وجزئه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما
معا على كل موجود غير الموجودين اللذين هما عدماهما فانه يصدق على زيد
انه لا عمرو ولا خالد وح سقط الاعتراض بالتقابل بين العمى واللاعمى
بانهما عدميان فانا لا نسلم ان اللاعمى عدمي اذ لا عبرة باللفظ والاعتبار
للمعنى وان امكن تعقل احدهما بالذهول عن الآخر فضدان كالسواد
والبياض وبعضهم شرط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف
والبعد وح بقي قسم آخر وهو الامران الوجوديان اللذان لا يعقل
احدهما بالقياس الى الآخر ولا يكون بينهما غاية البعد كالصفرة
والحمرة وسمى الشيخ الرئيس هذا القسم بالمتغايرين

[illegible]

فالمتقابلات على هذا التقدير خمسة اقسام وان لم يمكن تعقل احدهما
مع الذهول عن الآخر فمتضايفان كالابوة والبنوة وان كان احدهما
وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف
بالوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه القريب كالبصر والعمى في
في زيد الذي صار اعمى او في الاكمه او في العقرب فان الاول
قابل للبصر بحسب شخصه والثاني بحسب نوعه وهو الانسان والثالث
بحسب جنسه وهو الحيوان فعدم وملكة حقيقيان اي يسمى الوجودي
ملكة والعدمي عدم ملكة في اصطلاح الحكماء وان اعتبر فيه وجود
الموضوع في وقت يمكن اتصافه به اي بذلك الامر الوجودي كالالتحاء
وعدم الالتحاء بالنسبة الى الاشط لا بالنسبة الى الصبي فملكة وعدم
مشهوران اي يسميان ملكة وعدما بحسب العرف العام وهذا المعنى
اخص وان لم يعتبر احد الاعتبارين المذكورين فسلب وايجاب
سواء كانا مفردين كالانسان واللاانسان او قضيتين كقولنا زيد
بصير وزيد ليس ببصير قيل السواد من حيث هو ضد البياض مضاف
فيكون التضاد قسما من اقسام التضايف فلا يصح جعله قسيما له
قلنا المضاف حيثية السواد ولا السواد نحن انما جعلنا الضد قسيما
للمضاف نظرا الى ذاته لا مع وصف كونه ضدا فالسواد نظرا الى ذاته
ضد للبياض وليس متضايفا لامكان تعقله بدون تعقل البياض
واما حيثية السواد وهي كونه ضدا للبياض فتلك من المضاف ولم يجعلها
من باب التضاد قيل المقابل تحت التضايف لان المقابل لا يمكن ان يعقل
الا بالقياس الى امر آخر فكيف يكون المضاف تحته قلنا المضاف
تحت ما صدق عليه المقابل وهو اعم لصدقه على الضد والايجاب
والسلب تحته المقابل وهو المضاف الحقيقي او الذات معه وهو المضاف
المشهور لا الذات وحده ولا يمتنع ان يكون الشيء باعتبار ذاته اعم
من غيره وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه فان الكلي اعم من

الجنس ثم يصير اخص منه باعتبار عارض وهو كونه جنسا للخمسة
فروع الاول المثلان وهما شيئان عنهما اتحاد في تمام الماهية لا
يجتمعان اي لا يجوز اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد خلافا للمعتزلة
فانهم قالوا لم يحل يكون اشد بياضا مثلا من محل اخر ذلك لاجتماع اعداد
البياض فيه والا لا اتحدا بحسب العوارض ايضا كما اتحدا بحسب الماهية
لان اختلاف العوارض انما هو بحسب اختلاف المحال واذا كان
محلهما واحدا فكل ما يعرض لاحدهما يعرض للاخر والا لزم التخصيص لا
لمخصص فيكونان هو هو اي متحدين لا مثلين بحر الثاني المتقابل
بالذات اي بلا واسطة بين السلب والايجاب لان كل واحد
من المتضايفين والضدين انما تقابل الاخر لاستلزامه عدمه فان
البياض انما يقابل السواد لاستلزامه اللابياض المقابل له بحسب
الذات لا بواسطة وكذلك الابوة مقابلة للبنوة لاستلزامها عدم
الابوة المقابل للابوة بالذات وانما لم يتعرض للعدم والملكة
لظهور الحال فيهما والا اي وان لم يستلزم احدهما عدم الاخر فهما كسائر
المتباينات لا يكون بينهما تقابل ولكن اجتماعهما في موضوع كالعقل
والمقدار ثم السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان لامتناع
اجتماع النقيضين وارتفاعهما واما المتضايفان فيكذبان لخلو المحل
عنهما كالحيوانات الغير المتولدة فانه لا يصدق على شيء منها الاب
ولا الابن والضدان يكذبان لعدم المحل كالجسم المعدوم فانه
لا يوصف بالسواد ولا البياض واتصافه بالوسط المعبر عنه
باسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد والمعبر عنه
بسلب الطرفين مثل لا عادل ولا جائر اقول هذا الكلام
مشعر باشتراط غاية الخلاف في التضاد وهو ينافي ما سبق من
عدم الاشتراط وخلوه عن الجميع كالشفاف وهو ما لا لون له
والعدم والملكة يكذبان لعدم الموضوع فانه لا يقال لزيد المعدوم
انه بصير

وعدم استعداده لها اي للملكة لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب
جنسه كالسواد فانه لا يقال له بصير ولا اعمى ثم المتضايفان متلازمان وجودا
وعكسا اي يكون تعين كل منهما مستلزما لتعين الاخر ورفع كل مستلزما
لرفع الاخر ذهنا وخارجا والضدان قد يلزم المحل على البدل بان
يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل فيمتنعان بمعنى انه اذا وجد احدهما
عدم الاخر من غير توسط شيء بينهما كالصحة والمرض فان البدن لا يخلو
عنهما عند من لا يثبت الحالة الثالثة اولا يمتنعان كان الصواب
ان يقول اولا يلزمان فان غير المتمانعين ليس بلازم للمحل
كالحركة من الوسط واليه فانه لا بد وان يتوسطهما سكون في المشهور
وقد يلزم احدهما كبياض الثلج فانه لازم له اذا لم يخالطه شيء من الاجزاء
دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخرين اورد عليه الخير
والشر واجيب بمنع التضاد بل ههنا عدم وملكة داخلين تحت
جنس واحد هذا منقوض بتضاد الشجاعة والتهور فان الشجاعة
داخلة تحت جنس الفضيلة والتهور تحت جنس الرذيلة الا ان يشترط
في الضدين غاية الخلاف فيكون ضد التهور الجبن لا الشجاعة وان
المتباينين لا يتضادان اي لا يكون ضد الواحد الا واحدا وهذا
ايضا انما يكون اذا اشترط في الضدين غاية البعد والا فالحمرة والخضرة
يضادهما لا يقال هذا منقوض بمضادة الحركة الى الوسط والسكون
للحركة عن الوسط كما هو ذكره لانا نقول السكون عدم الحركة فلا يكون
ضدا لها كما سيجيء الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه
مباحث الاول في اقسام العلة وهي ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون
جزءا منه اولا والاول اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة او
بالقوة وهو المادة ويسمى العنصر باعتبار انها جزء من المركبات
والقابل ايضا باعتبار انها قابلة للصورة والثاني اما ان يكون مؤثرا في
وجوده وهو الفاعل او في مؤثريته وهو الداعي والغاية فان قيل

فقد تركب قسما آخر وهو الشرط لانه ما يحتاج اليه الشيء قلنا انه جزء للفاعل
بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية ولا يكون كذلك
الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع فان قلت فعدم المانع
جزء من علة الوجود وانه خلاف الضرورة قلنا عدم المانع لا تحقق له
في نفس الامر ولا تميز ولا ثبوت فكيف يكون مبدءا لوجود الغير نعم انه
قد يكون كاشفا عن شرط وجودي كعدم الثاني المانع عن الاول
فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن الصعود فيه الا انه ربما لا يعلم
الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فيسبق الى الاوهام انه موثر الثاني
في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه
علل مستقلة تامة والا لاستغنى بكل واحد عن كل واحد لان
العلة المستقلة ما يحتاج اليه المعلول ويستغنى به عن غيره اقول
كان الصواب ان نقول لاستغنى بكل واحد عن البواقي فيكون
مستغنيا ومحتاجا عنها اليها معا وهو محال وانما قيد المعلول بالشخص لان
المعلول الواحد النوعي يجوز ان يكون له علل مستقلة بان يصدر
بعض افراده بعلة وبعضها باخرى واليه اشار بقوله والمتماثلان
يجوز تعليلهما بمختلفين كالتضاد فان مضادة السواد للبياض
تماثل مضادة البياض للسواد مع ان الاول معلل بذات السواد
والثاني بذات البياض وفيه نظر لان المضادة من الامور النسبية
فلا يتحقق الا بعد تحقق الضدين فلا يكون معلولة لاحدهما بل لكليهما
وعلى تقدير التسليم فتماثلهما ممنوع بناء على انه يختلف بالعوارض لاختلاف
المعروضات هكذا قيل وهو ليس بشيء لا يقال الطبيعة النوعية
لا تخلو اما ان تكون محتاجة الى واحدة من العلل المستقلة بعينها فلا تعرض
لها الحاجة بالقياس الى غيرها فلم تقع بغيرها واما ان لا تكون غنية عنها
فلا يعرض لها الحاجة اليها فلم تقع بها لانا نقول ان الطبيعة
من حيث هي غنية عنها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها

مستقلتين

ظ غنية عنها

فلم تقع بها قلنا الحاجة لم تعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت
لفردها الذي هو احد المتماثلين والطبيعة غنية عن كل واحدة واحدة
منها بعينها ومحتاجة الى علة ما لكن كل واحد من المتماثلين لما احتاج الى
علة معينة وهو مخصص لتلك العلة لزمها الطبيعة لاشتمال كل عليها
لا يقال هذا الزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها فلا يلزم احتياج
الشخص المعلول للعلتين الى كل منهما بل الى مفهوم احدهما الذي لا ينافي
الاجتماع لانا نقول من ذلك لا بد من الاحتياج الى العلة المعينة
بعينها والمعلول الواحد بالنوع وان لم يحتج الى كل واحدة بعينها
لكن يحتاج افراده اليها بخلاف ما لو تواردت العلل على المعلول
الواحد بالشخص فانه حينئذ لا يتحقق الاحتياج الى كل واحدة بعينها
والمركب قد يتعدد اثاره كالاثار الصادرة عن الحيوانات وكذا
البسيط ان تعددت الالات والمواد كالنفس فانه يصدر
عنها افعال مختلفة وحركات كذلك بحسب الاعضاء التي هي الاتها
وكالعقل فانه يصدر عنه اثار مختلفة في الكائنات بحسب المواد
والقوابل على وان لم يتعدد فعند جمهور الحكماء وتمسكوا بان مصدرية
هذا غير مصدرية ذاك لانه يمكننا تعقل احد المفهومين مع الذهول
عن الاخر ولان النسبة بين الشيء وغيره مغايرة للنسبة بين ذلك
الشيء وبين اخر فان دخلا او احدهما في ذاته لزم التركيب وان خرجا
كانا معلولين للبسيط ضرورة كونهما عارضين او محتاجين ولان
اللوازم معلولات الملزومات فيعود الكلام في مصدريته كل
من المصدريتين ويلزم التسلسل وهذا الدليل يستلزم
ان لا يوجد عنه شيء بواسطة واخر بلا واسطة فان احدى المصدريتين
يكون غير الاخرى الى اخر ما ذكرتم وايضا يلزم منه ان لا يصدر عنه
شيء اصلا فان مصدريته لذلك الشيء ليست جزءه فهي امر خارج معلول
له فمصدريتها معلولة ايضا ويلزم التسلسل وجوابه ان مصدريته

المتماثلين

بواسطة عين مصدريته بلا واسطة اذ عليته للمعيد من حيث
انه تمة لعلته وتلك المصدرية عين الذات ولا يمكن ان يقال هناك
هناك لان المصدريتين امران متغايران فلا يمكن ان يكونا عين الذات
واجيب بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها
في الخارج لانها من الاضافات وهي ليست متحققة خارجا عندنا
فح لا يكون الذات مصدرا لها لان المحتاج الى الموجد ماله وجود
وان سلمناه فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع وللقائل
ان يقول ان كون الشيء مصدرا للغير يطلق على معنيين احدهما اضافي
يعرض للعلة بالنسبة الى المعلول من حيث يكونان معا وكلامنا
ليس فيه والاخر كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وبهذا المعنى
لا يجوز ان يكون اضافة عارضة بالقياس الى المعلول لانه بهذا المعنى
متقدم عليه فيكون اما ذات العلة ان كانت هي علة لذاتها او
حالة تعرض لها ان لم تكن علة لذاتها وعورض اقول كان الاولى
ان يقول ونوقض بان الجسمية تقتضي التحيز وقبول الاعراض
الوجودية انما قيد الاعراض بالوجودية لان قبول الاعراض العدمية
لا ينافي البساطة كالصفات التنزيهية لله تع عندكم مع بساطتها
فيكون البسيط مصدرا لامرين وفيه نظر لان الجسمية ليست امرا
واحدا من جميع الوجوه بل فيها كثرة من الابعاد والماهية والتأليف
وغير ذلك فجاز ان يكون اقتضاء المكان للابعاد وقبول الاعراض
للماهية الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرط جزء المؤثر
وشرطه ان اشتركا في ان كل واحد منها لا بد منه في وجود الاثر
وتحققه لكنهما يفترقان من وجه آخر وهو ان الجزء ما يتوقف عليه
ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تاثيره لا تحقق ذاته كاليبوسة
للنار فان تاثير النار في الجسم واحراقها يتوقف على يبوسة ذلك
الجسم واما ذات النار فليست موقوفة على يبوسته هذا لو اريد

بالمؤثر الفاعل لا غير اما لو اريد بمؤثر الشيء ماله مدخل في تحققه
فلا يبقى بينهما فرق الرابع في ان الشيء الواحد الذي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه
من غير تعدد الآلات والشرائط لا يكون فاعلا وقابلا معا لان القابل
من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول لان نسبته الى المقبول بالامكان
والفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه لان نسبته اليه بالوجوب
فلو كان الشيء الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد لكان مستلزما له وغير
مستلزم وذلك مح اقول هذا الدليل انما يدل على ان الشيء الواحد
لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد لا على انه لا يكون فاعلا وقابلا
مطلقا ولان القبول غير الفعل لانه بالاعتبار الاول مستفيد وبالثاني وبالاعتبار
مفيد والافادة غير الاستفادة فلا يكون مصدر احدهما مصدر الآخر
قلنا عدم استلزام الشيء باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار آخر وانما
ينافي استلزامه بذلك الاعتبار وبهذا اي لما ذكرنا من عدم المنافاة علل
نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام الذي لا ينافي وجوب
الاستلزام اقول لا فرق بين الامكان العام والامكان الخاص
في جواز الاجتماع مع الوجوب الا باعتبارين والقول هذا جواب
عن الوجه الثاني في ان البسيط لا يتعدد آثاره قد سبق الباب الثاني
في الاعراض كان الحق ان يقدم مباحث الجواهر لكون الوضع موافقا
للطبع لكن لما كان بعض مباحث الجواهر موقوفا على مباحث
الاعراض قدمها عليها وفيه فصول الاول في مباحث الكلية
اي المباحث التي لا تختص بنوع من انواع الاعراض بل تشترك بين جميعها الاول
في تعدد اجناسها المشهور انما قال المشهور لانه لم يقم دليل على الانحصار
انحصار الاعراض في المقولات التسع وقيل انها ثلثة اقسام الكم
والكيف والنسبة وهي الكم وما يقبل القسمة لذاته يخرج عما لا
يقبل القسمة اصلا كالنسب وبعض انواع الكيف وما يقبلها لا لذاته
بل بالعرض كما في الكم بالعرض فقيل تعريف الكم يقبل الانقسام

الباب الثاني في الاعراض

موضع

ليس بصحيح لانه من خواص احد قسمه الذي هو الكم المنفصل اذ الانقسام
في المنفصل حاصل بالفعل وفيه نظر لان حصول المعمول للقابل بالفعل لا
يخرجه عن كونه قابلا له كالاعداد مثال الكم المنفصل والمقادير مثال
الكم المتصل والكيف وهو ما اي عرض فخرج الجسم والعقول والبار
وما شاكل في تلك لا يقبل القسمة احتراز عن الكم لذاته فقيد به ليدخل
الكيف الذي يقبلها لا بالذات كالكيفيات العارضة للمقادير
ولا يتوقف تصوره على تصور غيره اي ما هو خارج عن مفهومه احتراز
عن الاعراض النسبية قيل يجب ان يراد بعد قوله القسمة واللاقسمة
ليخرج النقطة والوحدة كالالوان والاين وهو حصول الشيء في المكان
وهو قد يكون حقيقيا ككون زيد في مكانه الذي لا يشغله غيره وغير
حقيقي ككونه في السوق والبلد والاقليم والارض والعالم والعالم
يذكر مثال الاين كما فعل في جميع المقولات لوضوحه ومتى وهو حصول
الشيء في الزمان وذلك الزمان ان انطبق على وجوده فهو متاه الحقيقي
ككون الكسوف في وقت كذا وان زاد فهو متاه الغير الحقيقي ككونه
في اليوم والشهر والسنة والوضع وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب
نسبة بعض اجزائه الى بعض وتلك النسبة كالموازاة والمحاذاة و
الانحراف والقرب والبعد والى الامور الخارجية كالقيام والاستلقاء
قيل لا يكفي النسبة الاولى في الوضع والا لم يتميز انواعه فلم الانعكاس
والاستلقاء فيهما وفيه بحث اما اولا فلانه لا يجب في تعريف الجنس
التعرض لما لم يتميز به بعض انواعه عن بعض واما ثانيا فلانه لو
اكتفي بالعدد الا ... الانعكاس قيا ما لا ... اللازم الا كما
في معنى الا ... ولا يلزم من اشتراك شيئين في شيء اتحادهما والاضافة
وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى سواء كانت
الجانبان متوافقين كالاخوة من الجانبين او متخالفين كالابوة و
البنوة فان الابوة تعرض للاب بالقياس الى الابن وكذا

البنوة ولذا سميت بالنسبة المتكررة والملك ويقال له الجدة ايضا وهو
هيئة الشيء الحاصلة بسبب ما يحيط به احترازا عما لا يحيط به كالدرهم الذي
في يد زيد والمراد بالاحاطة اعم من ان يكون احاط بالكل او بالبعض
وينتقل بانتقاله كالدار كالتعمم والتقمص وان يفعل وهو كون الشيء
مؤثرا كالقاطع ما دام قاطعا وان ينفعل وهو كون الشيء متأثرا عن
غيره كالمنقطع ما دام منقطعا واعلم ان تسمية المقولتين بان يفعل
وان ينفعل اولى من تسميتهما بالفعل والانفعال لانهما قد يطلقان
على الفعل والانفعال لانهما قد يطلقان الحاصلين بعد انقطاع التأثير
والتأثر كما يقال بعد الفراغ من القطع هذا قطع حاصل من الفاعل
او انقطاع حاصل في الثوب بخلاف ان يفعل وان ينفعل فانهما
لا يطلقان الا حالة كون المؤثر مؤثرا والمتأثر متأثرا واعلم ان النقطة
والوحدة خارجتان عنها اي عن المقولات التسع المذكورة والا
لكانتا مركبتين نحو فرد العرض بها على من جعل الاعراض تسعة اقول
ان اراد بالتركيب التركيب الخارجي فالملازمة ممنوعة وان اراد التركيب
الذهني فبطلان اللازم ممنوع قيل الحصر انما هو للاجناس العالية
لا لمطلق الاعراض ومما لنا تحقيق حملها على مستحقات الحقائق وفيه
ما فيه وان حصرها اي المقولات التسع غير معلومة لاحتمال ان يكون
كل واحد منها او بعضها مقولا على ما تحتها قولا عرضيا وان العرض
ليس جنسا لها لان عرضيتها مفتقرة الى البيان ولا شيء من الذاتي يثبت
بالبرهان لان ما يثبت بالبرهان يجب ان يكون خارجا كما تقرر في باب البرهان ووجه بعضهم
بانه لو كان جنسا لها لامتنع تصورها بدونه لكن التالي باطل لافتقار
عرضيتها الى البيان فلم يستلزم تعقلها تعقله ثم اورد عليه بان ذلك
انما يتم لو تصورناها بحقائقها لكنه ممنوع قلت هذا انما يرد على توجيهه لا على
توجيهنا الثاني في امتناع الانتقال عليها اجمع عليه جمهور العقلاء و
خالفهم شرذمة من القدماء فانهم قالوا الروائح منتقل وكذا الاضواء

احتراز عما لا يحيط به كالدرهم في يد زيد

انواعها

والاصوات واحتجوا بان تشخص افراد ما ليس لنفسها ولا للوازمها والا
انحصرت الانواع في اشخاصها كما تقدم باب الماهية ولا لعوارضها الحالة
فيها لتوقف حلولها اي حلول العوارض على تعينها اي تعين تلك الانواع
التي هي محال لها ضرورة ان المحل ما لم يتعين لم يعرض لها عارض فهو
لمحالها او لما حل فيها وعلى التقديرين يفتقر في تشخصه الى الموضوع
فيكون الموضوع من جملة المشخصات فلا ينفك عنها او الانتقال
عنه يوجب لا انعدام التشخص الموجب لانعدام ذلك التشخص وللقائل
ان يقول انما يلزم ما ذكرتم ان لو كان احتياج هذا العرض في تشخصه
الى المحل المعين لكنه ممنوع لم لا يجوز ان يكون تشخصه باحد المحال اعني
مطلق المحل كما يقال ان الهيولى متشخصة بمطلق الصورة ولذلك جاز مفارقتها
عن الصورة المعينة وذلك لانه لما كان عرضا احتاج الى محل النوع
واحتياجه الى المحل المعين نشاء من جهة عروض الحلول له في ذلك
المحل المعين فهو كالجنس بالنسبة الى فصل معين وايضا الحصر
ممنوع لجواز ان يكون العلة امرا مفارقا وما قيل ان نسبة المفارق
الى الجميع سوية فلو صار علة لفرد معين لزم الترجيح بلا مرجح
ممنوع اذ يجوز ان يكون استعدادات تلك الاعراض في قبول التشخص
مختلفة اقول اختلاف الاستعدادات انما يكون بعد التشخص
وايضا جاز ان يحصل التشخص بنفس حلول تلك العوارض فلا
يتاخر عن التعين وايضا لم لا يجوز ان يكون تشخصه باعتبار ثبوته
الخاصة ولا يلزم انحصار النوع في الشخص بخلاف الجسم هذا جواب
سؤال تقريره الدليل غير صحيح بجميع مقدماته لانه يدل على امتناع
انتقال الجسم من مكان الى مكان لجريان الدليل فيه بعينه اجاب
بان الحصر في الجسم ممنوع فانه غير محتاج في تشخصه الى الحيز بل في تحيزه
وهو حاصل باعتبار المحلين وعلة تشخصه هيولاه بخلاف العرض
اذ لا هيولى له الثالث في قيام العرض بالعرض منعه المتكلمون

متمسكين بان المعنى للقيام حصوله في الحيز تبعا لحصول محله وذلك التبع
لا يكون الا جوهرا اذ الجوهر هو المتحيز بالذات وهذا ضعيف اذ القيام
هو الاختصاص الناعت فان صفات الله تعالى قائمة به تعالى مع امتناع
تحيزه وان سلم ان المعنى بالقيام ما ذكرتم فلم لا يجوز ان يكون تحيز
محله تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر لا يقال يلزم الترجيح بلا مرجح
اذ ليس جعل احدهما قائما بالآخر اولى من العكس لانا نقول يجوز ان
يكون احدهما حالا في الآخر فيكون جعله قائما بالآخر اولى من العكس و
احتج الحكماء بان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة فانها المتصفة
بهما فانه يقال حركة سريعة او بطيئة دون الجسم اذ لا يقال جسم سريع
او بطيء وهذا الدليل مبني على كون القيام عبارة عن الاختصاص الناعت
وقد اشار وللقائل ان يقول هذا الاحتجاج لا يصح على مذهب المتكلمين
فانهما ليسا عرضين للحركة بل هما للسكنات المتخللة وقلتها وكثرتها
ولا على مذهب الحكماء لجواز ان يكون طبقات الحركات انواعا مختلفة
بالحقيقة وليست الا الحركة المخصوصة واما السرعة والبطوء فهي
الامور النسبية ولذلك فانها تكون سريعة بالنسبة الى حركة بطيئة بالنسبة
الى الاخرى الرابع في بقاء الاعراض منعه الشيخ وتمسك بان البقاء
عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض وبانه لو بقي لامتنع
زواله لانه يزول لنفسه لاستحالة ان ينقلب الممكن ممتنعا فان ما يزول لا
لنفسه يقتضي عدم نفسه وما يقتضي عدم نفسه فهو ممتنع لذاته لكنه
قد كان قبل الزوال ممكنا لذاته لوجوده ح فيلزم ان ينقلب الممكن
ممتنعا وانه مح ولا لمؤثر اي موجب بالذات وجودي كطريان الضد
على محله فان وجوده اي وجود الضد الطارئ على المحل مشروط
بعدم الضد الآخر فان المحل ما لم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه
بضد آخر فلو كان انتفاؤه معللا بطريانه لزم الدور ولا عدمي
كزوال شرط فانه الجوهر فيه هو الكلام اليه اي الى زوال ذلك الجوهر

ولا فاعل

ويلزم الدور فان زواله ليس لنفسه ولا لامر وجودي لما علم ولا لامر
عدمي لانه انتفاء شرط فذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور
وان كان جوهرا كان عدمه لانتفاء شرط هو جوهر وذلك يستلزم
اشتراط كل جوهر بجوهر آخر ويلزم التسلسل ولا فاعلي اي لا يزول بفاعل
بالاختيار كما قال الله تعالى بعدمه اذ الفاعل المختار لابد له من اثر وجودي
لان العدم لا يكون اثرا فيكون الفاعل المختار موجدا لا معدما
واجيب عن الاول بمنع المقدمتين اي لا نسلم ان البقاء عرض
قايم بذات الباقي وانما يلزم ان لو كان امرا وجوديا ولا نم استحالة
قيام العرض بالعرض والذي ذكرتموه في بيانه قدم الكلام عليه وعن الثاني
بان عدمه بمقتضى ذاته اي نختار ان زواله لنفسه ولكن بعد ان منه
والالزام لمزوم انقلاب الممكن ممتنعا فانكم قلتم بجوازه من قبل
وامتناعه في الزمان الثاني وذلك يستلزم الانقلاب المذكور
او موثر مباين عن محله اي لا نسلم ان الموثر لو كان موجبا و
جوديا يكون تاثيره بطريق طريان الضد لم لا يجوز ان يكون المقتضي
لعدم العرض موثرا مباينا عن محله موجبا فيكون تاثيره فيه بطريق
الاعدام بدون ورود الضد سلمنا لكن لم لا يجوز ان يرد ضد
بان الضد الآخر على مجاور محل المتنظر العرض كما ان الحراره ترد على
الهواء المجاور لمحل البروده وتزيل البرودة وذلك ليس مشروطا بعدم
الضد او انتفاء شرط هو عرض لا يستمر اي ونختار ان زواله لامر
عدمي هو زوال شرط ولا نم ان الشروط منحصرة في الجوهر حتى يعود
الكلام اليه ويلزم ما قلتم لم لا يجوز ان يكون شرطه عرضا لا يستمر
بقاؤه فان العرض قسمان عندنا قار الذات مستمر الوجود كالعلوم
وغير قار الذات كالحركة والصوت فاذا انقضى ذلك العرض
انعدم العرض المشروط لزوال شرطه او فاعل مختار ولا نم ان
اثره لا يكون عدما متجددا نعم لا يكون اثره عدما محضا وقد سلف

اي بالوجه الثاني النظام في امتناع بقاء الاجسام وقد عرفت ما فيه
الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بالشخص بمحلين اذ لو جاز
لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين اذ لا فرق بينهما في العقل لانه كما
ان العرض لابد له من محل لابد للجسم من مكان فاذا جوز العقل
ان يكون العرض الواحد في هذا المحل في حالة واحدة هو بعينه الحال
في محل آخر وحكم بصحة ذلك ولا يستبعده فكذا يجوز في الجسم والحق
انه بديهي وما ذكرناه تنبيه عليه فلا يرد ما قيل لا يصح قياس الاعراض على
الاجسام في الحلول في المحال اذ لو صح ذلك لجاز ان يقال بمنع اجتماع
العرضين في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد
لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك ولا يمنع الجزم بان السواد المحسوس
في هذا المحل غير المحسوس في ذلك المحل لجواز ان يكون سوادا واحدا
قائما بمحلين واللازم باطل بالضرورة والمنازع مكابر فالملزوم
كذلك فان قيل انا لا ندعي ان جميع الاعراض كذلك بل نقول يجوز ذلك
في البعض وعدم امتناع الجزم في البعض لا يدل على عدم امتناعه في
الجميع ويلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص
بناء على ان العلة المستقلة لتشخص افراد الاعراض هي المحال الامر
في امتناع انتقال الاعراض لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك وزعم
جمع من الاوائل اي من قدماء المتكلمين ان الاضافات المتشابهة
الطرفين كالجوار والقرب بعرض لامرين فان الجوار عرض قايم
بالجارين والقرب بالقريبين واجيب بان لكل واحد من الجارين
والقريبين اضافة خاصة قائمة به مماثلة لما قامت بالآخر وقال
ابو هاشم التأليف اي الحالة التي بها يرتبط احد اجزاء الجسم بالآخر
ويمنع انفكاك بعضها عن بعض يقوم بجوهرين ولا شك في كونه
عرضا فيكون العرض الواحد قائما بمحلين والا اي لو لم يقم بهما لما
امتنع عن الانفكاك [illegible] فانه لما لم يكن بينهما تأليف جاز

بكذا وقع في المواقف وفي السيد الشريف بكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح ان هذه الاضافات القائلين لوحدة [illegible] الفلاسفة

انفكاك احدهما عن الآخر لكنه امتنع انفكاك المؤلفين الجنس فيكون الثالث
قائما بهما ولا تتقوم التأليف باكثر من جوهرين بل اذا انضم اليهما ثالث
حصل تأليف آخر قائم بهذا الثالث وباحد الآخرين وهكذا في الرابع وما
بعده والا اي لو قام التأليف باكثر من جوهرين لعدم اي التأليف بعدم
الثالث فلا يبقى الباقيان مؤلفين وليس كذلك ولقائل ان يقول
التأليف الذي بين الجزئين غير الذي بين الثلثة وان ماله والمنتفي هو الثاني
واجيب بان احالة عسر الانفكاك الى احتياج التأليف اليهما اي الى الجوهرين
حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحلين الذي هو ممنوع ليس اولى من احالته
اي عسر الانفكاك الى احتياج احدهما الى الآخر او الصانع الفاعل
المختار وايضا لا نم ان التأليف قائم بكل منهما بل قائم بالمجموع فيكون
قائما بمحل واحد اذ هما باجتماعهما صارا محلا واحدا الفصل الثاني في مباحث
الكم لما فرغ من الابحاث المشتركة بين الاعراض شرع فيما يخص كلا منها
وبدا بالكم لانه اعم وجودا من الكيف واصح وجودا من الاعراض النسبية
لان الاعراض النسبية غير مستقرة في ذات موضوعها بدليل الكم الاول
في اقسامه لم يقل في انواعه لان جنسية الكم لم يتحقق كام الكم اما ان ينقسم
الى اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو المنفصل ويسمى العدد لانحصاره فيه
لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات آحاد وليس بين تلك الآحاد
واحد يكون حدا مشتركا منها واما ان ينقسم الى اجزاء تشترك في حد واحد
وهو المتصل كالخط فان اي جزء فرض منه فهو بداية جزء ونهاية جزء باعتبار
ونهاية للجزئين باعتبار بحسب ما يبدي منه فرضا وكالزمان فان جزء
الماضي والمستقبل فان لم يكن قار الذات اي لا تجتمع اجزاؤه في الوجود
فهو الزمان وان كان فهو المقدار فان انقسم في جهة واحدة فهو خط
وبه ينتهي السطح وبلغ انتهاء سطح الكرة بالخط بحث كما هو ينتهي بالنقطة
وان انقسم في جهتين فهو السطح والبسيط وبه ينتهي الجسم وان انقسم
في الجهات الثلثة فهو الجسم التعليمي [illegible] لانه المبحوث

عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية والثخن والثخن حشو ما بين السطوح
فان هذا التعريف منتقض بثخن الكرة ويمكن دفعه بان المراد بالسطوح ما
يكون سطوحا تحقيقا او تقديرا فان اعتبر اي الثخن نزولا فعمق
وان اعتبر صعودا فسمك وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك [illegible]
وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول وهو البعد المفروض اولا
وقيل الطول الامتدادين المتقاطعين في السطح من غير اعتبار تقدم
ولا تاخر والآخذ اي البعد الآخذ عطف على قوله البعد المفروض
من راس الانسان الى قدمه ومن راس ذوات الاربع الى ذنبه و
العرض يجب ان يقرأ بالجر ليكون عطفا على الطول والا لزم ان يكون
العرض عمقا وانما فصل بين المعطوف والمعطوف عليه بتفسير
الطول على اختلاف الاصطلاحات روما للاختصار وهو المفروض
ثانيا والامتداد الاقصر اي اقصر الامتدادين من غير اعتبار تقدم
ولا تاخر والآخذ من يمين الحيوان الى يساره والطول والعرض والعمق
بالتفسيرات المذكورة كميات ماخوذة مع اضافات عارضة لتلك
الكميات فان البعد كمية فاذا فرض كونه ابتداء او انه اطول
بالنسبة الى امتداد آخر فهو طول واذا فرض ثانيا او انه اقصر من
امتداد آخر فهو عرض وان فرض انه متقاطع للطول والعرض فهو
عمق وقد يراد بها نفس الامتدادات كما يراد بالطول مثلا الامتداد
مجردا عن قيد الاولوية والاطولية بالنسبة الى امتداد آخر وكذا في (ظ الاولية)
العرض والعمق فعلى هذا يكون كميات مجردة عن الاضافة الثانية
في الكم بالذات وبالعرض الكم بالذات ما يكون كما في نفسه والكم بالعرض
ما يكون حالا في كم كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات
لانه من اقسام الكم المتصل كما مر فانه متصل بالعرض لقيامه بالحركة
لان مقدارها المنطبقة على المسافة لانها تزيد بزيادة المسافة وتنقص
بنقصانها وبالعكس ولا استحالة في ان يكون شيء من مقولة لم يعرض

له من تلك المقولة شي فان القرب والبعد من مقولة الاضافة
والقرب والابعدية التي يعرضان لهما من مقولتها ايضا ومنفصل
بالعرض ايضا اذا قسم بالساعات والايام والشهور والسنين
فيعرض له العدد اذ يقال هذا اليوم عشر ساعات مثلا فهو
محل للكم المنفصل بالذات ح فيكون كما منفصلا بالعرض او محلا
له اي للكم بالذات كالجسم الطبيعي فانه محل للمقدار الذي هو كم
متصل بالذات والمعدود فانه محل للعدد الذي هو كم منفصل
بالذات او حالا في محله اي محل الكم بالذات كما يقال هذا الابيض
بياضه اكثر من بياض ذلك فان البياض قبل المساواة واللامساواة
بواسطة حلوله في الجسم الطبيعي الذي هو محل للمقدار الذي هو كم بالذات
او متعلقا به اي بالكم بالذات كالقوة المتناهية والغير المتناهية
بحسب تناهي اثارها ولا تناهيها عددا او زمانا فان الاثار الصادرة من
القوى اذا كانت متناهية او غير متناهية بحسب العدد او الزمان
يكون القوى التي هي مبدا تلك الاثار ايضا متصفة بالتناهي واللاتناهي
عددا او زمانا الثالث في عدمية هذه الكليات اي المتصلة و
المنفصلة قارة كانت او غير قارة وفي بعض النسخ في عرضية هذه
الكليات والقول بانها اعراض فرع على وجودها وعلى كونها زائدة
قال المتكلمون العدد مركب عن الوحدات التي هي اعتبارات
عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق واذا لم يكن الاجزاء موجودة
فالكل كذلك فالعدد غير موجود في الخارج وهو الكم المنفصل فهو غير موجود
في الخارج واما المقادير التي هي من الكليات المتصلة فهي الجسمية او
جزء منها بناء على ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى فانه يكون
الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهات الثلث هو الجسم
والمنضم بعضها الى بعض في الجهتين هو السطح وهو جزء من الاول
والمنضم في الجهة الواحدة هو الخط اول ح هذا الاعتبار ك

المنضمة

فانه يمكن القول به على تقدير عدم ثبوت الجزء ويمكن ان يقال ح لا يكون
للجسم جزء بالفعل ليتحقق الامتداد ولا محالة الا ان قوله واجب الى الاخر
ينفي كونه زايدا على التقديرين وليست هي اي المقادير امرا زايدا عليها ولا
انقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها والجسم منقسم في الجهات
الثلث فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا هو قيل لا نسلم انه يلزم من انقسام
محلها انقسامها اذ ليست هي من الاعراض السارية فلا يلزم انقسامها
واجيب بان السطح مثلا على تقدير حلوله في الجسم ان لم يكن في شي من
الاجزاء المفروضة للجسم انما قيد بالمفروضة لئلا ينهض الخصم بالمنع و
يقول لا نسلم ان في الجسم اجزاء حتى يقال انه قايم بها اولا فلما قيد بالمفروضة
سقط عنه ذلك لان الخصم معترف بان في الجسم اجزاء مفروضة وان لم تكن
بالفعل فلا يكون حالا فيه وان كان فاما ان يوجد بتمامه في كل واحد
فيقوم الواحد بالكثير اولا بتمامه بل يوجد في كل واحد من الاجزاء المفروضة
شي من السطح فيلزم انقسامه اي قسمته عمقا لانه ح يوجد شي منه في الاجزاء
المفروضة من جهة العمق واعلم انه بقي ههنا قسم اخر وهو ان يكون بتمامه
حاصلا في بعض الاجزاء دون البعض وانما لم يذكره المصنف لوضوح
بطلانه فانه ح يكون محل السطح هو ذلك البعض والمقدر ان محله هو الجسم
هكذا قيل وفيه نظر فان معنى حلول الشي في الشي لا بطريق السريان ليس
الا انه حال في بعض اجزائه وح يجوز ان يكون السطح حالا في الاجزاء المنضمة
الجهتين لا في الاجزاء المنضمة في الجهة الثالثة فلا يلزم الانقسام من جهة
العمق مع امكن لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقوم بالمجموع من حيث هو
مجموع بان يحصل للاجزاء وحدة يقوم بها العرض احتج الحكماء على ان
المقادير اعراض موجودة زايدة على الجسمية بان الجسم الواحد قد يتوارد
عليه المقادير المختلفة كالشمعة المكعبة اذا جعلت كرة ثم اسطوانة مع بقاء
الجسمية المعينة بحالها ولا شك في ان الوارد الزائل غير الباقي وغير
جزء وبان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي اي قايمة لان

الخط نهاية السطح وطرفه والسطح نهاية الجسم التعليمي وطرفه ليكونان عارضين
للمتخلخل بان يزيد مقداره من غير انضمام شي اليه كالماء المتجمد اذا اذيب
والمتكاثف اخرى بان ينقص مقداره من غير نقصان شي من اجزائه كالماء اذا
انجمد فلا يكون جوهرا اذ الجوهر اي الجسم الطبيعي باق بحاله لا يتغير عن طبيعته
النوعية بالزيادة والنقصان والمتغير غير الباقي فالخط والسطح الذي
من صفاته وعوارضه اوليا بذلك واجيب عن الاول بان المتغير هو شكل
لا المقدار الا ترى انه اذا زيد في طوله نقص في عرضه وبالعكس فالمقدار
لا يتغير في الاحوال بل المتغير هو الاشكال وهذا اول على ان الشكل زايد
على الجسمية لا المقدار او نقول المتغير هو اوضاع اجزاء الشكل الجسم
اي صحة ما ذكرتم متوقف على نفي الجزء اذ على تقدير وجوده لا يلزم ان يعرض
اختلاف تلك الاحوال بسبب اختلاف المقادير لجواز ان يكون بسبب اختلاف
اوضاع الاجزاء بانتقال بعضها من سمت الى آخر وعن الثاني نمنع المقدمات
فانا لا نسلم ان الخط والسطح من صفات الجسم التعليمي انما يصح ذلك
لو كانا موجودين ولئن سلم كونهما موجودين فهما من صفات الجسم الطبيعي
ولا نسلم ان الجسم التعليمي عرض وان القول بالتخلخل والتكاثف مبني على
تحقق الهيولى والصورة ونفي الجزء والالزم انفكاكه وسيأتي الكلام
في ذلك ولئن سلم الجميع فلا نسلم ان المتغير هو الجسم التعليمي بل هو الجسم
الطبيعي لجواز ان يكون حصول العظم بسبب تفرق اتصال الجسم الموجب لزوال
تلك الجسمية على ما هو مذهب المتكلم الرابع في الزمان من الناس من انكر وجوده
لانه على تقدير وجوده لو كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضي اي يكونان
معا فيكون الحادث اليوم حادث يوم الطوفان اقول الملازمة
ممنوعة فانه على تقدير ان يكون قار الذات يجوز ان يكون بعض اجزائه
ظرفا لبعض الحوادث والبعض الآخر ظرفا لبعض آخر كان المكان كذلك
ويمكن ان يجاب عنه بانه لا معنى لظرفية الزمان للشي الا مقارنته معه في الوجود
والتقريب ظاهر فقيل لا يلزم من الاستمرار الدوام ليجتمع الماضي

زمانی صح

والحاضر لجواز ان يكون مستقر الذات زمان وجوده ويتقدم بعده اقول فح
يلزم ان يكون الحادث في الجزء الآخر منه موجودا في الجزء الاول وهو
معلوم البطلان ولو لم يكن قار الذات لزم تقدم بعض اجزائه على
بعض بعدية لا تتحقق الا مع الزمان اذ التقدم بحيث يمتنع تحقق
المسبوق مع السابق من خواص الزمان فيكون للزمان زمان و
تسلسل واجيب بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان آخر اذ لا يكون كل
تقدم لعدم آخر والا لتسلسل فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات
وهو الذي يسميه بالزمان والتقدم لغيره بواسطته والمثبتون تمسكوا
بوجهين الاول انا فرضنا حركة في مسافة معينة تقدر من سرعة
واخرى مثلها انا فرضنا لسكون الزمان قابلا للمساواة قطعنا المسافة
ابتداءنا معا وان تاخرت الثانية في الابتداء ووافقت في الوقوف
انا فرضها لسكون كونه قابلا للزيادة والنقصان والتجزية وفيه دلالة ايضا
على ان الامكان مغاير لنفس الذات الحركة وسرعتها فان السريع
الاول يشارك الثاني في الحركة والسرعة ويخالفها في مقدار الامكان
اي الامتداد الذي يقع فيه الحركة مقطعا اقل وكذا ان وافقها اخذا وتركا
وكانت ابطاء انا فرضها لسران هذا الامكان مغاير للامتداد الذي في
المسافة لان الحركة البطيئة والسريعة اشتركا في هذا الامكان وتغايرا
في المسافة فمن اخذ الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة
معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطء معين ضرورة ان البطيء
يقطع في ذلك الامكان اقل ومن اخذ الثانية وتركها امكان اقل من ذلك
اي من الامكان الاول بتلك السرعة المعينة وهو جزء من الامكان
الاول فيكون قابلا للزيادة والنقصان ولا شي من العدم كذلك
وحاصله ان الحركة يلحقها تفاوت ليس بالمسافة لحصوله مع اتحاد
المسافة واتفاقه مع تفاوت المسافة وليس عائدا الى السرعة والبطء
ففي الحركة ما يقبل التفاوت ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته

وهو الكم ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التفاوت عائدا الى
المسافة ان كانت مختلفة والى السرعة والبطوء ان كانت متحدة
الثاني كون الاب قبل الابن ضروري وتلك القبلية ليست وجود الاب
ولا عدم الابن لتعقلها مع الغفلة عنهما ولا امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية
التي هي عدمية لكونها محمولة على العدمات ويجب كون احد النقيضين
وجوديا فهي امر زائد ثبوتي وظاهر انها ليست من الموجودات المستقلة
بانفسها في الخارج لانها من النسب والاضافات فلا بد لها من معروض
ولا جائز ان يكون المعروض هو الاب من حيث هو لانه جوهر حسا
وبهذا الاعتبار ليس قبل الابن فيكون امرا اخر لحقه القبلية بالذات
دفعا للدور والتسلسل واستحال ان يكون ثابت الاجزاء لاستحالة ان لحقه
القبلية والبعدية لذاته بل امرا متقضيا ولا يجوز ان يكون الحركة لان
الحركة التي تعقل قبل تجوز تعقلها بعد والذي لحقه القبلية لذاته
استحال تعقله بعد فتعين ان يكون ذلك هو الزمان واجيب بان هذه
للامكانات امور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج فانها امتدادات
يرتسم في الذهن من اخذ الجسم في الحركة واما قبولها الزيادة والنقصان
فلا يدل على وجودها في الخارج فان ايام الطوفان وعهد اكثر مما بين
بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام وكذا القبلية ايضا اعتبار عقلي لا وجود
لها في الخارج وكونها نقيض اللاقبلية لا يستلزم وجودها لجواز كون
النقيضين عدميين كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى ثم اختلفوا
فقيل انه جوهر مجرد لا يقبل العدم والا اي اما انه موجود فلو قبل
العدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يتحقق الا مع الزمان وليس
معنى كون عدم الشيء بعد وجوده الا ان عدمه حصل في زمان بعد زمان
وجوده فيلزم وجوده حال عدمه وهو محال واذا لم يقبل العدم لذاته كان
وجوده واجبا وما كان وجوده واجبا لا يكون جسما ولا جسمانيا والظهور
هذا لم يتعرض له المصنف ورد بان المحال انما لزم من فرض عدمه

بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا والعدم بعد الوجود اخص من
العدم فلا يوجب عدمه عدمه وايضا هو منقوض بتقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا لجاز ان يكون
تقدم وجوده على عدمه كذلك وقيل هو الفلك الاعظم لانه محيط بجميع
الاجسام جعلناه كبرى لقولنا الزمان محيط بجميع الاجسام ينتج ان
الزمان هو الفلك الاعظم فقيل الكبرى ممنوعة لان الفلك الاعظم
من الاجسام وليس هو محيطا بنفسه وخلله ظاهر لانا نقول ان
اريد بالاحاطة الزمانية او المكانية فان اريد الاول فالكبرى ممنوعة
وان اريد الثاني فالصغرى ممنوع وقيل لانه استدلال من الموجبتين
في الشكل الثاني قلت يمكن توجيهه على صورة الشكل الاول هكذا
الزمان محيط بجميع الاجسام كل ما هو محيط بجميع الاجسام فهو الفلك
الاعظم وقيل حركته لانه غير قار الذات ومنع القول كان الصواب
ان تقول وعورض بان الحركة هي اما سريعة او بطيئة والزمان
ليس كذلك اي لا يوصف الزمان بانه سريع او بطيء وايضا
هو قياس في الشكل الثاني من موجبتين فان قيل المراد ان
الزمان غير قار وكل ما كان كذلك فهو حركة منعنا الكبرى و
قيل مقدارها اي مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو
ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دل على انه يقبل المساواة و
المفاوتة وما كان كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يكون منفصلا
والا لانقسم الى ما لا ينقسم لانه ح يكون مركبا من وحدات
غير قابلة للانقسام ويلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى
وسيجي بطلانه وانما يلزم ذلك لان المتحرك اذا قطع في
جزء لا يتجزى من الزمان جزءا من المسافة فان لم يقبل جزء
المسافة القسمة لزم ما ذكرنا وان قبل كان زمان قطع نصفه
زمان قطع كله فيلزم انقسام جزء الزمان على تقدير عدم

الانقسام فهو متصل غير قار لان اجزاءه لا تجتمع في الوجود على ما مر على
مادة اما لانه يكون من الاعراض الغير القارة وكل عرض لا بد له من محل
او لانه حادث وكل حادث مسبوق بالمادة على ما مر وتلك المادة
لا يكون المسافة والا يلزم ان يكون الزمان مطابقا للمسافة وليس
كذلك لان المختلفين في المسافة قد يستويان في الزمان كما يتحرك
احدهما فرسخا في ساعة والآخر فرسخين والمقدار الواحد لا يكون
مقدار المادتين مختلفين في الصغر والكبر وكذا المختلفان في الزمان
قد يستويان في المسافة كما يتحرك احدهما فرسخا في ساعة والاخر ساعتين
ولا يجوز ان يكون لمادة واحدة مقداران ولا المتحرك لان المختلفين في
الزمان قد يتفقان في المقدار وبالعكس ولا الشيء من هيئاته القارة
لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا والا لزم تحقق الشيء
دون مقداره وهذا يدل ايضا على انه ليس مقدارا للمسافة والمتحرك
فيكون هيئة غير قارة وهي الحركة فتكون مستديرة لان المستقيمة
منقطع لا محالة لتناهي الابعاد ووجوب السكون بين كل حركتين مستقيمتين
والزمان لا ينقطع لاستلزامه لما مر على ما مر وتكون اسرع الحركات
لان الزمان يقدر به ساير الحركات فيكون اسرعها لان الاكثر يقدر
بالاصغر ولا بالعكس ومثال هذا الفرسخ كذا ذراعا وهذا الذراع كذا ذراعا
وهذا الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يعد الاكبر والاكبر لا يعد الاصغر
وهو الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فانها اسرع الحركات
واعلم ان مدار هذه الحجة على ان يقول لما رواه يقتضي المشبه وذلك
انما يثبت لو ثبت قولنا لذاته لا لغيره وهو ممنوع وان الجوهر الفرد ممتنع
الوجود لذاته ضرورة ان كونه غير منفصل موقوف عليه وان كونه كما
متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له محل اما لعرضيته او لحدوثه
المحوج الى المادة وهو ممنوع لان المتكلم لا يقول بوجود الزمان وعرضيته
بل يقول هو عدمي واما احتياج الحادث الى المادة فقد سبق الكلام

عليه وايضا ارسطو وشيعته لا يقولون بحدوث الزمان حتى يحتاج
الى مادة الخامس في المكان انما اورده في مباحث الكم لانه سطح عند الاكثر
المكان اما موجود خلافا لبعضهم لان بديهة العقل تشهد بان المتحرك
ينتقل من مكان آخر والانتقال من العدم الى العدم محال بالبديهة
وانكاره مكابرة خارج عن الممكن وبعضهم ذهبوا الى انه هيولى الجسم
وبعضهم الى انه صورته لان الجزء ينتقل بانتقاله بخلاف المكان
وهو السطح الباطن للحاوي المماس للظاهر المحوي عند ارسطو
واكثر المتاخرين والبعد المجرد الموجود اي العالم لا في مادة الذي ينفذ
فيه الجسم اي يصير الجسم شاغلا له بالحصول فيه عند شيخه افلاطون
وهو مذهب اكثر المتقدمين والبعد المفروض عند المتكلمين والبعد
المفروض عند المتكلمين والعبارة المشهورة منهم ان المكان هو
الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله كان خاليا والدليل
الاول ان المكان هو السطح او الخلاء اي البعد المجرد او المفروض
والثاني باطل لوجوه الاول انه لا يكون عدميا والا لما قبل الزيادة
والنقصان بالضرورة لكنه يقبلهما لان الخلاء الذي بين المدينتين
بتقدير وجوده اعظم من الذي بين جداري بيت ولا وجود له بوجوه
الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين اي بعد
المكان والمتمكن واتحادهما لانه لم يتميز البعد المجرد عن بعد
الجسم المتمكن فان الاشارة الى احدهما الاشارة الى الآخر
فارتفع التمايز وهو التداخل اذ لا نعني بالملاقاة الشيء بحيث
يرتفع الامتياز بينهما في الوضع والمقدار وتجويز ذلك يفضي
الى تجويز تداخل العالم في حبة خردلة وهو محال بالضرورة ولقائل
ان يقول لا يلزم من جواز تداخل بعدين احدهما مادي والآخر
غير مادي جواز تداخل البعدين الماديين الثاني من الوجوه الدالة
على ان الخلاء ليس موجودا ان تجرده لا يكون لنفسه فيلزم عليه الترديد

انما يتم لو كان التجرد امرا وجوديا يحتاج الى علة لكنه ممنوع ولكن الجواب
عنه بما سبق في الوجود ولا للوازمه والا لكان كل بعد مجردا لامتناع
تخلف مقتضى الذات ولوازمها عنها ولا لعوارضه والا لكان مفتقرا
الى المحل مستغنيا عنه لعارض وهو محال لان ما بالذات لا يزول
بالعرض اقول مقتضى ذات الحجر مثلا الحركة الى السفل وقد يتحرك الى
العلو بقاسر الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس وجوديا
ان البعد ان كان مما يتحرك كان له حيز لان الحركة عبارة عن الانتقال
من مكان الى مكان آخر فيكون الحيز ايضا بعدا فيفتقر الى بعد آخر ذلك صح
وذلك الى آخر وسلم جرا فكان هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية
وهو محال بالضرورة وان سلم جواز ابعاد متداخلة الى غير النهاية كان لها
من حيث انها باسرها قابلة للحركة مكان لما تقدم الان وذلك لا يكون بعدا
لانه لا محالة يكون خارجا عن كل الابعاد لما تقدم من استحالة كون المكان
داخلا والخارج عن جميع الابعاد لا يكون بعدا واذا لم يكن بعدا بطل
قولكم المكان هو البعد وان لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع عنها ان كان
هو الذات ولوازمها لم يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد المانعة عن
الحركة وان كان ما يعرض لها فطبيعتها من حيث هي قابلة للحركة فالبعد
يكون مما يتحرك ويكون هذا القسم هو الاول بعينه ويعود الالزام
المذكور في الوجه الاول وهو اما التسلسل او كون المكان غير بعد
وقيل المراد بالالزام هو رجحان مقتضى العارض على مقتضى الذات
وفيه نظر لان ذلك انما يلزم ان لو كان الذات مقتضية شيئا والعارض
منعها وههنا ليس كذلك والذات قابلة للحركة لا انها مقتضية لها
وكون الذات قابلة لشيء مع عروض مانع عنه ليس بمحال وللقائل ان
يقول لا نسلم ان المجموع الابعاد باسرها قابلة للحركة حتى يكون لها
مكان فان من الجائز ان يكون كل واحد منها قابلا للحركة ولا يكون
المجموع من حيث هو المجموع قابلا لها وايضا لا نسلم ان ذلك خارج

عن كل الابعاد وانما يلزم ان لو كانت السلسلة مشتملة على جميع الابعاد
وهو ممنوع الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء انه لو كان خلاء سواء
كان بعدا موجودا او مفروضا لكانت الحركة واقعة في زمان لامتناع وقوعها
لا في زمان لانها تقع في مسافة والمسافة منقسمة فيكون زمان الحركة في
نصفها قبل الحركة من نصفها الى الآخر فلنفرض اذا كانت فيه في زمان وقوع الحركة
في فرسخ خلاء مثلا ساعة فرضا وفي فرسخ ملاء عشر ساعات
لكون زمان الحركة مع العائق اطول من زمان الحركة لا مع العائق
لنفرض ذلك الاطول عشرة امثاله وفي ملاء آخر قوامه عشر قوام الاول
اي يكون ارق من الملاء الاول عشر مرات ساعة لان كثرة الزمان
وقلته بحسب رقة القوام وغلظه لزمان ذي العائق اي الحركة في الملاء
كزمان عديم العائق اي الحركة في الخلاء هذا خلف الثالث من الوجوه
الدالة على نفي الخلاء لو كان خلاء سواء كان عدميا او بعدا موهوما
لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى لانه لا يكون فيه اختلاف
اصلا لامتناع الاختلاف في العدم الصرف والبعد المتشابه الاجزاء
فيكون جميع جوانبه بالنسبة الى الجسم على السواء فلا يسكن فيه لانه
ليس حصوله فيه اولى من حصوله في غيره ولا يميل اليه اي الى بعض جوانبه
لان الميل والحركة من احد الجزئين الى الآخر هو ترك الجزء الاول وطلب
الحصول في الثاني ولا بد لذلك من اولوية فعلم انه لو ثبت الخلاء لامتنع
سكون الجسم وحركته لكن التالي باطل فالمقدم مثله لا يقال لم لا يجوز
ان يكون المقتضي لحصوله في بعض الجوانب هو في الجسم او الفاعل
لانا نقول ان نسبتهما الى جميع اجزاء الخلاء بالسوية فالاقتضاء
يؤدي الى الترجيح من غير مرجح واجيب عن الاول من الوجوه
الدالة على نفي الخلاء بان الزيادة والنقصان باعتبار الفرض اي
يحملها الخلاء على تقدير كونه عدميا باعتبار الفرض على معنى انه
لو كان بين المدينتين بعدا موجودا لكان ذلك المقدار اعظم من المقدار

الذي من الجانبين وذلك لانه امر عدمي وهذا جواب عن الشق الاول
من هذا الدليل وعدم الاحساس هذا جواب عن الوجه الاول من
الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس وجوديا بهما اي بالبعد بمعنى على
تقدير ان يكون الخلاء بعدا موجودا يحصل فيه الجسم لا يستلزم التداخل
والاتحاد لانه لا يلزم من عدم تمكن الحس عن الامتياز عدم الامتياز
في الواقع اقول لم لا يمكن اجتماع العالم في حجرة الجزء لا يمكن الحس من التمييز
وهو مح وان ذات البعد هذا جواب عن الوجه الثاني من الوجوه
الدالة على ان الخلاء ليس بعدا وجوديا وذلك ان يقال ذات
البعد من حيث هي لا تقتضي العارض مستغنيا بحسب الذات
عن المحل ومحتاجا اليه لعارض فيستلزم زوال ما بالذات لما
بالعرض فيكون محالا اقول لم يزول عدم الاقتضاء الذي هو ذاتي
لعارض يلزم المحذور ولا نقل الحركة مجردا وذلك لا يوجب امتناع حركته
مادتها هذا جواب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء
ليس بعدا وجوديا وتقريره انا نختار ان البعد الذي هو المكان يمتنع
عليه الحركة ولا نسلم ان امتناع الحركة لو كان لذات البعد او لما يلزمه لزم
امتناع الحركة على الاجسام وانما يلزم ذلك لو كان البعد الذي هو
المكان وبعد الجسم متساويين بالحقيقة وهو ممنوع لجواز اختلافهما
بالحقيقة فان احدهما مادي والاخر مجرد والابعاد التي في الاجسام
من الابعاد المادية وحصول الاجسام في الابعاد التي لا تقبل الحركة
لا يمنع من حركتها ووجهه بعضهم هكذا انا نختار ان البعد المجرد
لا يقبل الحركة لعارض ولا يلزم منه المح المذكور في القسم الاول
فانه من الجائز ان يكون هذا العارض لازما له حال تجرده وسببا
عنه حال حلوله في المادة وح لا يلزم من امتناع تحرك البعد المجرد
امتناع تحرك الاجسام وعن الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء
ان الحركة لذاتها تقتضي زمانا والا اي لو لم تقتض [illegible] لذاته الزمان

[illegible]

بل بسبب ما في المسافة من العايق فقط لكانت الحركة في الخلاء لا في زمان
لعدم العايق المقتضي للزمان وهذا مع ظهور بطلانه الخصم ايضا لا
يجوزه لانه ينافي ما ادعاه من المساواة بين الزمانين وكيف يصح هذا والحال
ان كل بعد في على مسافة منقسمة حال من ضمير البعد التي في خ كل
بعد او خبر بعد خبر او صفة المسافة وقوله وهي عطف على قوله على
مسافة وهي بانقسامها الى اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد وذلك
لا يتحقق الا مع الزمان فعلم ان الحركة من حيث هي تقتضي زمانا وهو
اي ذلك الزمان ساعة بحسب هذا الفرض وهو محفوظ في جميع الاحوال
وتقتضي بحسب المعاوق قدرا آخر وهو الذي يزيد وينقص بسبب
رقة المعاوق وغلظه فاذا فرضنا ما في الملاء الاول واقعة في عشر
ساعات فالساعة الواحدة تكون مقتضى ذات الحركة وتسع
ساعات مقتضى العايق فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة باقتضاء
الحركة وعشر تسع ساعات باقتضاء العايق فيزيد زمان الحركة في
الملاء الرقيق على الحركة الخلائية ولا تلزم المساواة وعن الثالث من
الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الخلاء بعد متشابه ولا يلزم الترجيح
من غير مرجح لو كان هناك بعد خال وهو ممنوع وحصول بعض
الاجسام جواب سؤال مقدر تقديره السؤال ان الخلاء ينافي حصول
اجزاء العالم في بعض جوانب البعد دون الآخر كحصول النار في
جانب المحيط والارض في جانب المركز وامثالهما فانه يلزم الترجيح
بلا مرجح وتقرير الجواب ان حصول بعض الاجسام في بعض الجوانب
دون بعض لمناسبتها لما فيها من الملائمة والمنافرة ولاجل اقتضاء القرب
والبعد اذ النار بحسب خفتها يلائم المحيط وينافي المركز والارض
بحسب ثقلها يلائم المركز وينافي المحيط وهكذا بعض الاجسام يقتضي
القرب من المركز والبعد من المحيط كالماء والبعض الاخر بعكس على
ذلك وعورض دليل [illegible] بان المكان هو السطح بان القول بالسطح

[illegible]

١٠٩

باطل والا لتسلسل الاجسام الى غير النهاية لان كل جسم فله حيز لا محالة
وحيزه هو السطح الباطن للحاوي فالجسم الحاوي له حيز ايضا وهلم جرا
ويلزم التسلسل وهو ممتنع لتناهي الابعاد لانا نقول لا نسلم ان كل جسم له حيز
اذ المحدد لا حيز له على مذهب ارسطو بل له وضع خاص وهو الهيئة الحاصلة
له بسبب نسبة بعض الاجزاء الى البعض و نسبته الى الامور الخارجة
اذ حركته عنده وضعية لا مكانية لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه
ههنا وهناك ضرورة الست الحكماء لما اثبتوا الحيز الطبيعي قالوا نعلم
بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في حيز فما بالهم نسوا ذلك وانكروه
حين الزموا به كيف وان الحركة الوضعية انما تعرض لمجموع المحدد واما
نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها فتستند
لان المكان فيهما نعله ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نعلة
لم يكن للقمر ولا للشمس ولسائر الكواكب لا مكانها نعلة والضرورة تبطله
ولما كان الحجر عند جريان الماء عليه ساكنا واللازم باطل بالضرورة بيان
الملازمة ان الحركة هي مفارقة سطح الى سطح آخر على تقدير ان يكون
المكان هو السطح والحجر عند جريان الماء حصل له مفارقة سطح الى سطح
آخر فيكون متحركا فلا يكون ساكنا لانا نقول سكونه بقاء نسبته مع الساكنات
والحجر عند جريان الماء عليه نسبته باقية مع الساكنات لان بقاء النسبة يعلل
سكونه اذ بقاء النسبة هذا الجسم الى الساكنات باعدلانه ساكن فلا يمتنع تعدد العلة
معلول ذو ولقائل ان نقول الحركة هي انتقال المتحرك من سطح الى سطح آخر لا مفارقة
سطح عن المتحرك واتصال سطح آخر به فلا يلزم ان يكون الحجر الواقف متحركا فان
قيل فيلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون لانه ليس بساكن اذ السكون هو الحصول
في مكان واحد اكثر من زمان واحد والحجر ليس كذلك قلنا لا نم امتناعه لما ذكرتم
بل عدم الحركة عما من شانه الحركة وهو صادق ههنا واللازم ازدياد المكان
ونقصه والمتمكن بحاله كما اذا كعبت شمعة مدورة فان المكان يزداد لان
السطح المحيط بالمدور اصغر من المكعب ح لان الشكل المستدير اوسع الاشكال

المتمايزان

صفحة

[illegible]

١١٠

يعني لو فرضنا سطحين محيطين بجسمين مستدير ومكعب والسطحان متساويا
المساحة كان مساحة الجسم الكرى من مساحة الجسم المكعب ويلزم من ذلك انه
اذا تساوى الجسمان يكون السطح المحيط بالمكعب اكثر مساحة من المحيط
بالمدور فنعلم من ذلك ان المتمكن باق مع ان المكان ازداد عند التكعيب و
بالعكس اي كما اذا جعلت الشمعة المكعبة كرة فان المكان ينقص لما
ذكرنا والمتمكن بحاله لكن التالي وهو ازدياد المكان ونقصه مع بقاء المتمكن
بحاله محال فالمقدم مثله ولقائل ان نقول لا نم بقاء المتمكن بحاله فان مقداره
يتغير اقول وايضا هو مشترك الالزام فانه لو كان المكان هو الخلاء كان الخلاء
المشغول بالشمعة حال كونها مكعبة اكثر من الخلاء المشغول بها حال كونها
كرة والدليل على امكان الخلاء انه لو رفعنا ملساء اي ما لا اختلاف في اجزائه
رفعا وخفضا ولا مسام فيه اصلا عن مثلها دفعة لخلا الوسط اول
زمان الارتفاع لان الجسم كالهواء مثلا انما ينتقل الى الوسط من الاطراف
بناء على راي الحكيم فحال كونه على الطرف يكون الوسط خاليا لامتناع حصول
جسم في زمان واحد في مكانين لكن المقدم وهو الرفع المذكور ممكن لانا
نعلم بالضرورة امكان وجود سطحين على الصفة المذكورة بحيث لا يتخللهما
ثالث وامكان رفع جزء من الاعلى عن الاسفل دفعة المستلزم لرفع
الجزء الثاني منه اذ لو بقي الثاني مماسا لزم وقوع التفكك في السطح
لتحرك البعض مع سكون الآخر لا يقال الورقة المنطبقة على ما تحتها
يرتفع بعض جوانبها دون البعض و لا تفكك لانا نقول نحن نفرض
الكلام فيما لا ينعطف لصلابته كصفحة من حديد واذا ثبت امكان
المقدم وهو الرفع امكن التالي وانما فرض الصفحتان ملساوين
ليحصل الانطباق التام بحيث لا يمكن بقاء الهواء في وسطها
اصلا اذ مع الخشونة لا يحصل ذلك وانما قلنا على راي الحكيم اذ على
اصل المتكلم جاز حصول الجسم في الوسط بخلق الفاعل المختار
بدون المرور على الاطراف فان قلت ان اراد بالدفعة الآن فلا نم

صفحة

الصفحتان

الفاعل

جواز الدفع فيه لانه حركة والحركة لا تقع الا في زمان وان اراد بها الزمان
فلا نسلم ان عند حركة الاعلى عن الاسفل يبقى الوسط خاليا بل
يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط في ذلك الان بعينه الزمان قلت
الدفع لكونه حركة وان وقع في زمان فلا خفاء في ان انفصال
الاعلى من الاسفل يكون في ان واذا كان ذلك في ان كان الانتقال
من الوسط في ذلك الان بعينه وفي ذلك الان اذا كان الطرف
مشغولا بانتداء سواء وصول الهواء اليه يكون الوسط لا محالة خاليا
ولمانع ان يمنع امكان رفع الاعلى بدون الاسفل دفعة على هذا
التقدير فان الاسفل يرتفع معه كما نقله اصحاب الملا ولو
لم يكن خلاء للزم من حركة البقة مدافع جملة العالم لانه اذا كان العالم
كله ملاء فاذا انتقلت البقة فلا يمكن انتقالها الى مكان خال لانه خلاء
المفروض بل الى مكان مملو فذلك الجسم الذي كان في المنتقل اليه
ان لم ينتقل عن مكانه لزم تداخل الاجسام وانه باطل وان انتقل
فاما ان ينتقل الى مكان البقة فيتوقف كل منهما عن مكانه
على حركة الآخر عن مكانه ويلزم الدور وانه باطل ايضا او ينتقل
الى مكان غير البقة فالكلام فيه كما في الاول فيلزم من حركة البقة تدافع
جملة اجسام العالم وانه باطل بالضرورة وهذا الدليل ايضا الزامي
فان عند المتكلم قد يعدم الله الجسم الذي قدامه ويخلق جسما في
مكانه لا انتقال بحيث يحصل ما وراءه ومكانه قدامه لان زوال مقدار
وحصول آخر فرع على وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع
ولمانع ان يمنع بطلان الدور فانه دور معية فان انتقال الجسم
عن المكان وانتقال لاحق الى مكانه معا كاجزاء الحلقة التي يدور
على نفسها وبالجملة فان اراد بالتوقف امتناع الانفكاك فقد
يتعاكس وليس بمحال وان اراد امتناع الانفكاك مع التقدم معنا
ههنا الفصل الثالث في الكيف الاستقراء دل على انحصار

اقول من الظاهر ان
مولد يحمل سنده
المنع فيقول بعد ذلك
في الجواب وكلاهما ممنوع
غير متوجه

هذه المقولة في اربعة اقسام الكيفيات المحسوسة والنفسانية
والمختصة بالكميات والاستعدادات ومنهم من اراد اثبات الحصر
بالترديد بين النفي والاثبات فقال الكيف مختص بالكم اولا وهذا اما
محسوس اولا وهذا اما استعداد نحو الكمال اولا فلم لم قلتم ان
الكمال هو الكيفية النفسانية ولم يجب ان لا يوجد لا للنفس غايته
انا لم نجده فالمآل الاستقراء فليعول عليه اولا اما القسم الاول ففيه
مباحث الاول في اقسامها الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة
اي ما يستقره كصفرة الذهب سميت انفعاليات والا اي وان
لم تكن راسخة بل كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل
فانفعالات وانما سميت الكيفيات المحسوسة بالانفعاليات
والانفعالات لانفعال الحس عنها اولا فانها محسوسة والاحساس
انفعال الحاسة واعتبرت الاولية ليخرج ما ينفعل عنه الحواس ثانيا
كالاشكال فان الاحساس بها انما يكون بسبب اللون فقيل
عليه الالوان من الكيفيات المحسوسة مع انه لا يحدث منه
الانفعال في الحس اولا بل بواسطة الضوء واجيب بان الضوء
شرط لوجود الالوان لا للاحساس وفيه نظر لاشياء ان جعل
الضوء شرطا لوجود اللون ليس بصواب اقول بل الجواب ان المراد
بكونها محسوسة اولا انه اذا تعلق الاحساس بالجسم فانما يتعلق بها
اولا والالوان ايضا كذلك ولانها تابعة للمزاج اما بالتشخص كحلاوة
العسل وحمرة الدم فان حلاوة العسل تابعة لمزاج العسل ضرورة
انها حصلت في مادة تكونت عسلا فانفعلت انفعالا حدثت الحلاوة
لاجل ذلك وكذلك حمرة الدم تابعة لمزاج الدم او بالنوع كحرارة النار
وبرودة الماء فان حصول الحرارة في النار وان لم يكن تابعا للمزاج و
انفعال اذ لا مزاج للنار لكونها بسيطة لكن من شأن نوعها ان
يحدث بالانفعال المزاجي كحرارة العسل اقول في هذا التمثيل تسامح

ر
لما

فانه لا حرارة في العسل بالفعل واما قولهم العسل حار فمعناه انه اذا صار
غذاء للانسان مثلا حصل منه في بدنه حرارة ثم انهم انما سموا القسم
الثاني انفعالات لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها في معرض التجدد
والتغير اشبهت الانفعالات فسميت بها تمييزا وهو مشارك للقسم
الاول في سبب التسمية لكن حاولوا التفرقة فخص اسم جنسه لما قلنا
وهي اي الكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة
الى الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه
الاربعة كيفيات اول لتكيف البسائط بها اولا لان تكيف البسائط
بها قبل تكيفها بسائر الكيفيات ولذلك جاز خلو الجسم العنصري عن
جميع الكيفيات سوى هذه الاربع اذ قد يوجد جسم دون طعم و
لون ورائحة ولا يوجد خاليا عن شيء من هذه الاربع او لانها ملموسة
اولا بالذات بخلاف الباقي فانها ملموسة بتوسطها كالخفة والثقل
فان الحرارة والبرودة تفيدانهما كذا قيل اقول فيه بحث فان عدم خلو
الجسم عنها لا يوجب اوليتها وكذا افادة الحرارة والبرودة للخفة والثقل
لا يوجب كونهما محسوسين بواسطتهما وقيل انما سميت بها لان البسائط
تتكيف بها المركبات ثانيا وهو ليس بشيء لان الثقل والخفة وغيرهما
ايضا مما تتكيف بها البسائط اولا ثم المركبات تبعتها والخفة
والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة والى المبصرات وهي
الالوان والاضواء والى المسموعات وهي الاصوات والحروف و
المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات وهي الروائح الثاني في تحقيق
الملموسات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات اي من جملة
المحسوسات التي هي اظهر من غيرها واظهر المحسوسات الملموسة
لما سيأتي مما يدل على ان الالوان اظهر المحسوسات وانهما فلا
حاجة الى تعريفهما والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات
من حيث انها اي الحرارة اذا اثرت في جسم مركب من الاجسام

المختلفة في اللطافة والكثافة فانها بواسطة التسخين تصعد الالطف
فالالطف كالهواء فانه اقبل للتصعيد من الماء والماء من الارض اذ
كل ما هو الطف اقبل للتصعيد لكونه اخف فيلزم تفريق الاجسام
المختلفة في اللطافة والكثافة ولا يخفى ان عند تفريق تلك الاجسام المختلفة
يسهل اجزاء كل واحد منها الى احيازها الطبيعية فينضم كل جزء الى ما
شاكله في النوع بمقتضى طبعه كالاجزاء الهوائية فانها تنضم الى الهواء
والمائية الى الماء والارضية الى الارض لان الجنسية علة الضم ولما كانت
الحرارة معدة لهذا الانضمام نسب اليها فان قلت انا نجد الامر بخلاف
ذلك فانها تفرق الماء بالتصعيد وتربط الحطب بتفرقه قلت انها لا تفرق
الماء بالتصعيد بل اذا احال جزء من الماء هواء فارق ذلك الجزء الماء الذي
ليس من طبيعته ثم انه قد تختلط بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد مع
ذلك الهواء واما الحطب فان الاجزاء الارضية فيها متماسكة بالرطوبات
المائية التي فيها فاذا فرق بين الرطب واليابس عرض منه تناثر الاجزاء
اليابسة الا اذا كان الالتحام بين البسائط شديدا فيفيد سيلانا
ودورانا ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال
اي يكونان متساويين تقريبا لامتناع وجود المعتدل الحقيقي فان الحرارة
اذا اثرت فيه لم يقو على التفريق بينهما لما بينهما من التلازم و
التجاذب كما في الذهب فانه اذا اثرت الحرارة فيه حتى اذابته لم
يحصل التفرق بين اجزائه بواسطة ان الجزء اللطيف اذا مال الى
التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار بل تحدث حركة دورية وتفيد
تليينا فقط ان كان الجزء الكثيف غالبا على اللطيف لا في الغاية
كالحديد وانما قال لا في الغاية اذ لو كان غالبا في الغاية لم يقو الحرارة
على تليينه ايضا كالطلق والياقوت الا بالحيل كما يفعله اصحاب الاكسير
وتفيد تصعيدا بالكلية ان قويت الحرارة ويكون الجزء اللطيف اكثر من
الكثيف كالنفط والنحاس المركب مع النوشادر تركيبا شديدا

وسمى النحاس المزبحر بالنوشادر والاشبه ان الحرارة الغريزية
مغايرة للحرارة النارية لان الحرارة النارية غير ملائمة للحيوة بخلاف
الغريزية وكذا الكواكب الحرارة الفائضة عن الكواكب مغايرة للحرارة
النارية لانا نرى ان عين الاعشى لا يتاثر من حرارة النار ونورها فلا
يبصر شيئا ويتاثر من حرارة الشمس ونورها فيبصر واختلاف الاثار يدل
على اختلاف المؤثرات وقيل هي اى الحرارة الغريزية حرارة الجزء
النارى المنكسر سورتها بالامتزاج فان الجزء النارى اذا امتزج بغيره
من الاجزاء افاد للمركب الحادث طبخا وقواما بالاعتدال وهو فعل
الحرارة الغريزية في البدن وما ذكرتم من انها منافية للحيوة هي التى
لم ينكسر سورتها ولما كان هذا القول ايضا هو ما عند المصنف
لم يرده بالكلية بل قال والاشبه الحق وقد يحدث الحرارة بالحركة
ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لسخنت العناصر الثلثة التى هى
تحت الافلاك فصارت نارا بسبب حركات الافلاك لان حركات الافلاك
لا تقبل السخونة فلا تسخن ولا تسخن ما يجاورها والحكم كما تعرفه
الفاعل تعرفه القابل ايضا واما البرودة فقيل هي عدم الحرارة
عما من شانه ان يكون حارا احترازا عن الافلاك فالتقابل بينها
وبين الحرارة تقابل العدم والملكة ومنع كان الاولى ان يقول ورد
بان المحسوس ليس عدم الحرارة لان العدم لا يحس به ولا الجسم
والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة وليس كذلك فتعين
ان يكون البرودة زائدة على نفس الجسمية ووجوده فيكون التقابل
بينها وبين الحرارة تقابل التضاد واما الرطوبة فقال الامام هي الكيفية
المقتضية لسهولة الالتصاق والانفصال فلا يكون الهواء بهذا التفسير
رطبا لانه لا يلتصق بالغير بسهولة لا يقال فيكون العسل ارطب
من الماء لانه يتصل عما التصق به بعسر على ان الرطوبة
ليست عبارة عن شدة الالتصاق بل عن سهولته والماء اسهل

التصاقا من العسل لان غمس الاصبع في الماء اسهل من غمسها
في العسل وقال الحكماء هي كيفية توجب سهولة قبول الشكل وتركه
فقيل فيلزم منه ان يكون النار ارطب لكونه ارق فيلزم ان يكون اقبل
للشكل وتركه والجواب منع ذلك في النار البسيطة وما عندنا مركب
بالهواء وهى اى الرطوبة غير السيلان فانه عبارة عن حركات توجد
في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا
حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالا قيل يلزم من هذا ان لا يكون
الماء سيالا عند الحكماء لانه ليس مركبا من اجسام متفاصلة في
الحقيقة اذ هو متصل في الحقيقة واحد كما هو عند الحس عندهم والجواب
معناها على الراى فيكون على الاول عبارة عن الجفاف فى المقتضى لعسر
الالتصاق والانفصال وعلى الثانى عن كيفية توجب عسر قبول الشكل
وتركه وهذا المعنى صادق على الصلابة ايضا فيكون الاول اولى وعلى
التفسيرين يكون بينهما واسطة اذ ما يعسر واحد منهما فيه ويسهل الاخر
فهو لا رطب ولا يابس واما الخفة والثقل فهما قوتان يحرك بهما
محلها بواسطتهما بدافعة صاعدة كما في الزق المنفوخ المسكن تحت
الماء او هابطة كالحجر المسكن في الهواء قسرا وسميها المتكلمون
اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا وفيه نظر فان بعض افراد الميل قد يكون
قسريا ولا يسمونه بالميل الطبيعي بل الصواب انهم يسمونه الميل
مطلقا من غير تقييد فان كان طبيعيا قيدوه به وان كان قسريا قيدوه
به اقول النظر في تسميتها عائد الى المدافعة التى هى نفس الخفة
والثقل وهو يسمى عندهم بالميل الطبيعى وهو اى الميل الطبيعى لا
يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعى فانه لو وجد فاما ان يوجب
المدافعة عن الحيز الطبيعى الى حيز آخر ويلزم ان يكون المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع وهو محال او يوجب المدافعة الى الحيز الطبيعى فيلزم
تحصيل الحاصل وهو محال والى ما ذكرنا اشار بقوله لامتناع المدافعة

عنه والله واما ما يوجد في الحجر من المدافعة اذا كان على سطح الارض
فانما هو لعدم انطباقه على مركز العالم الذي هو حيزه الطبيعي وفيه
نظر فانه يجوز ان يكون الميل الطبيعي موجودا في الحيز الطبيعي ولا يترتب
عليه معلوله وهو المدافعة الى جهة ما من الجهات كما يصرح به بعد هذا
من جواز اجتماع مثلين دون جواز اجتماع مدافعتين فقد جوز حصول
الميل مع تخلف المدافعة عنه لا لعائق لا لمانع فيترتب عليه اثره لانا نقول
لم لا يجوز ان يكون الحصول في المكان الطبيعي مانعا اقول الميل ههنا
بمعنى المدافعة ولا شك في امتناع حصوله للجسم في حيزه الطبيعي واما ما
بعده من جواز حصول الميل مع عدم المدافعة فهو بمعنى الموجب للمدافعة
فلا يرد الاعتراض ثم الميل كما يكون طبيعيا وهو ما يكون انبعاثه من طبيعة
الجسم كما مر ذكره قد يكون نفسانيا وهو ما يكون انبعاثه من نفس جسم ذي
ارادة كما عند الانسان على غيره وقد يكون قسريا وهو ما يكون انبعاثه
من غير نفس جسم ذي ارادة من تأثير قاسر خارج من الجسم كميل الحجر المرمي الى فوق
وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة سواء كان احدهما طبيعيا والآخر
قسريا او واحدهما طبيعيا والآخر نفسانيا كما في الحجر المرمي الى اسفل فان
فيه ميلا طبيعيا الى اسفل وقسريا ايضا وهو ظاهر والدليل
عليه ان الحركة تكون اسرع مما اذا تحرك بطبعه الى اسفل من دون الدافع
والانسان المنحدر فان فيه ميلا طبيعيا الى اسفل مع اسقاط ثقله الثقيل
على بدنه ونفسانيا ايضا اذا فرض انه منحدر بارادته وقد يكون احدهما
نفسانيا والآخر قسريا كما في الانسان الذي يمشي الى جهة ويدفعه
الريح عليه والى جهتين ان فسرناه بموجب المدافعة لا بها لان المدافعة
الى الشيء الواحد والمدافعة عنه يستحيل اجتماعهما ولذلك اي ولاجل جواز
اجتماع الميلين الى جهتين على تقدير تفسيره بالموجب للمدافعة يختلف
في السرعة والبطء حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا
في الصغر والكبر لان المعاوقة من قبول الحركة من العاكس في الحجر الكبير اعظم

مما في الحجر الصغير وليس هناك شيء الا الميل الطبيعي الذي هو في الحجر الاعظم
اقوى فقد اجتمع الميلان ولقائل ان يقول يجوز ان يكون العائق هو
طبيعة الجسم او حجمه او مقداره لا ميله والصلابة وهي عبارة عن ممانعة
الغامز اقول فيه تسامح اذ ليست الصلابة عبارة عن نفس الممانعة بل
هي كيفية توجب الممانعة واللين عدمها عما من شأنه ذلك احترازا عن
الفلك فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل هما كيفيتان تقتضيهما
اي ممانعة الغامز وعدم ممانعته فيكون التقابل بينهما تقابل التضاد
والملاسة والخشونة استواء وضع الاجزاء بان يكون كلها على سمت
واحد بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والمراد بالاجزاء اعم
من ان يكون بالفعل وبالقوة ليستقيم على المذهبين ولا استواء
فهما من مقولة الوضع والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة لا اذا فسرنا
بكيفيتين تابعتين للوضع فيكونان من مقولة الكيف ويكون التقابل
بينهما تقابل التضاد والثالث في تحقيق المبصرات بالذات وهي الالوان
والاضواء اما الالوان فاظهر المحسوسات ماهية اي حقيقة وهلية اي وجودا
فلا يحتاج الى تعريف يكشف عن حقيقتها ولا دليل يدل على وجودها
قد قيل السواد والبياض ليسا لونين حقيقيين فان البياض يحصل
من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة الصغار كما في الثلج والبلور
المسحوق وهو موضع شق الزجاج والسواد من كثافة الجسم وعدم نفوذ
الضوء فيه واجيب بان ذلك اي ما ذكرتم من امتزاج الهواء وعدم
نفوذ الضوء قد يكون سبب حدوثهما وتخيلهما وغايته في الباب ان
يكون السواد والبياض الحادثان بذلك السبب لا يكونان حقيقيين ولا يلزم
من ذلك كونهما غير حقيقيين ولا وجودهما مطلقا والذي يدل على خلاف
ذلك ان البياض يحصل فيما لا تعمل فيه ذلك كالبيض المسلوق ولبن
العذراء وهو خل الطبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه لم تصفى ثم يطبخ
بما طبخ فيه القلي فانهما بعد الطبخ والانعقاد يصيران الغل والكثف

ولو كان بمخالطة الهواء لصار اخف ووجه هذا الجواب بعضهم بان ما
ذكرتم قد يكون ايضا سببا لحدوث البياض والسواد اي يكون لحدوثهما
اسباب منها ما ذكرتم فان ما ذكرتموه بعينه عند حصول هذه الاشياء
يرى بياض وسواد اما انه غير حقيقي فمجرد دعوى من غير دليل ولئن سلمنا ان البياض
والسواد اللذين سببهما المخالطة والكثافة ليسا بلونين حقيقيين لكن لا يلزم
ان لا يكون شيء من البياض والسواد حقيقيا وانما يلزم ان لو انحصرت اسبابهما
فيما ذكرتم لكنه ممنوع اذ البياض يدرك ويحس فيما لا يعقل فيه الاختلاط
كالبيض المسلوق ولبن العذراء وانت تعلم ان هذا التوجيه يأباه اللفظ
والمشهور ان اصل الالوان هو السواد والبياض والباقي تركب منهما فانهما
اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة ومع ضوء كالغمام والدخان الحمرة فالقتمة
ومع غلبة الضوء الصفرة وان خالطهما سواد فالخضرة ومع مائية فالزنجارية
ومع قليل حمرة العنابية وقيل الاصل خمسة السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة
وتحصل البواقي بالتركيب بالمشاهدة والحق ان ذلك يحدث كثيرا
في الحس واما ان كل كيفية فهو من هذا القبيل فشيء لا سبيل الى الجزم به وزعم
الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء لانا لا نحس بها في الظلمة
وذلك اما لعدمها او لمعاوقة الظلمة عن ابصاره والثاني باطل لان الظلمة عدم
الضوء والعدم لا يعوق فتعين الاول والاعتراض عليه لم لا يجوز ان يكون
الضوء شرطا لابصارها لا شرطا لوجودها فما لا يرى عند عدمه لانتفاء الشرط
عند انتفاء الشرط قال بعض المتأخرين الحق ان الضوء شرط لوجود
اللون لا لرؤيته لان الالوان تختلف بحسب شدة الضوء وضعفه
واختلافها مشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقة مخالفة
لحقيقة اللون عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء
انتفى اللون الاول لتغاير بالحقيقة للون الثاني وحدث اللون الثاني
ولا يجوز ان يقال لقدر المشترك بين اللونين باق في الحالين ولا يصح
ان يقال انه انتفى اللون اذ يمتنع تحقق حصة الجنس عند انتفاء الفصل

فظهر ان وجود كل لون مشروط بضوء مخصوص وفيه نظر لجواز ان
يكون وجود كل لون مشروطة بضوء مخصوص على معنى ان انتفاء
اللون عند المرئي عند ضعف الضوء ووجود المرئي عند شدته
انما هو بواسطة انتفاء شرط اللون الاول وتحقق شرط اللون
الثاني فرع الالوان قابلة للشدة والضعف فانها قد توجد شديدة
اذا كانت صرفة وضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار بضادها
اختلاطا لا تتميز معه انما قيده لانه لو تميزا كانا لونين لا لونا واحدا و
الكلام فيه واما الاضواء فقيل انها اجسام شفافة تنفصل عن المضيء
وتتصل بالجسم وتنبسط عليه لانها متحركة بدليل انحدارها عن الكواكب
وانعكاسها عما يقابل المضيء بذاته الى غيره والانحدار والانعكاس
حركة فالاضواء متحركة وكل متحرك جسم لامتناع الانتقال على الاعراض
فالاضواء اجسام واجيب بمنع الصغرى اي لا نم ان الاضواء متحركة
ودليلها اي لا نسلم ان الاضواء منحدرة اذ لو كانت منحدرة لرأيناها
الانحدار في وسط المسافة بل الاضواء تحدث في القابل المقابل دفعة لما
كان حدوثها الى شيء على سبق الى الوهم انها منحدرة ولا نم ان الانعكاس
حركة بل هو حدوث الضوء دفعة في الجسم المنعكس اليه الضوء بتوسط
قابل مقابل للمضيء بذاته وعورض دليل على ان الاضواء اجسام بانها
لو كانت اجساما متحركة لكانت تتحرك لمقتضى طباعها لان حركتها لو لم
يكن طبيعية لكانت اما ارادية او قسرية والاول ظاهر البطلان
بالضرورة والثاني ايضا باطل اذ التقدير انه لا طبع فلا قسر ولو كانت
متحركة لمقتضى طباعها لتحركت الى جهة واحدة فكان ينبغي ان لا يحصل
الاستضاءة الا من تلك الجهة التي تتحرك اليه الضوء وليس كذلك
وايضا هذه معارضة بانه لو كانت اجساما وكانت محسوسة لسترت
ما تحتها لما سامتي ان كل جرم مانع عن ابصار ما وراءه فكان الاكثر ضوءا
اكثر سترا لما وراءه والواقع خلافه وان لم تكن محسوسة لم تكن الضوء محسوسا

وضرورة الحس حاكمة بطلانه وفيه نظر لانا لا نسلم ان الضوء لو كان جسما
محسوسا لكان ساترا لما وراءه فان الزجاج جسم محسوس وليس
ساترا لما وراءه بل الحق ان يقال لو كان الضوء جسما لزم التداخل
او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه وهو ضعيف
لان الزجاج وان لم يستر ما وراءه لكن بواسطته تضعف الاحساس
عما وراءه بحيث لا يكون الاحساس به مع الزجاج وعدمه على السواء
بخلاف الضوء فانه كلما ازداد وكان الاحساس اتم ولا نم ان الضوء
لو كان جسما لزم التداخل وازدياد حجم الجسم القابل له اذ القابل لكونه جسما
لا نقول بحصوله في القابل بهذه الحيثية بل نقول انه يحيط به احاطة الهواء
به وقيل هو اللون واللون ظهوره المطلق ضوء وخفاؤه المطلق
ظلمة والمتوسط بينهما ظلال ومنع بانه يحس به دون اللون كاللون
اذا كان في ظلمة فانه يحس بالضوء فيه ولا يحس باللون لا سفاء اما لا سفاء
شرطه او لا سفاء شرط رويته ثم ان منها ما هو اول وهو الحاصل من مقابلة
المضي لذاته كالحاصل على وجه الارض من مقابلة الشمس ويسمى ضياء
ان قوي كما في وسط النهار مثلا وشعاعا ان ضعف وما هو ثان
وهو الحاصل من مقابلة المضي بالغير كالحاصل على وجه الارض وقت
الاسفار اي قبل طلوع الشمس وعقيب الغروب فان وجه الارض
حينئذ يصير مستضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بمقابلة الشمس والحاصل
من مقابلة القمر المضي بالغير فان ضوء القمر ليس لذاته بل هو مستفاد
من الشمس كما سيجي ويسمى اي الضوء الثاني نورا قال الله تع هو الذي
جعل الشمس ضياء والقمر نورا واعلم ان كلام المصنف يدل على ان
ضوء القمر لا يسمى نورا وانه مخصص بما يحصل من مقابلة القمر
وكلام الامام في الملخص يدل على ان ضوء الشيء ان كان من غيره
يسمى نورا اقول ينبغي ان يسمى ضوء القمر ضياء او شعاعا فانه حاصل
من مقابلة المضي لذاته وطلا ان حصل من مقابلة المضي لذاته

الهواء المكيف به اي بالضوء كما قلنا في الضوء والذي على وجه الارض
قبل الطلوع وبعد الغروب وكذا الضوء الذي في البيوت عند طلوع
الشمس وانما لا نحس به جواب سوال تقريره ان الهواء الذي على
وجه الارض لو كان مكيفا بالضوء لوجب ان نحس بضوئه كما نحس
بالجدار المضي اي بضوء الجدار المكيف به وتقرير الجواب ان عدم
الاحساس بضوء الهواء انما هو لضعف لونه بخلاف لون الجدار
فانه قوي وقوة الضوء وضعفه انما يكون بواسطة قوة اللون وضعفه
فان اللون اذا كان قويا يتكيف بضوء قوي واذا كان ضعيفا
يتكيف بضوء ضعيف والذي يترقرق اي يتلالا على الاجسام
حتى كانه يستر لونها وكانه شي يفيض منها يسمى لمعانا فان كان ذاتيا
لذلك الجسم غير مستفاد من غيره يسمى شعاعا كما للشمس وقد تقدم
ان الشعاع يقال ايضا على الضوء الاول الضعيف فهو مقول
بالاشتراك اللفظي عليهما والا فبريقا كما في المراة اذا وضعت في
مقابلة الشمس والظلمة عدم النور عما من شانه ان يكون منيرا
ليكون التقابل بين النور والظلمة على هذا تقابل العدم والملكة فان
قلت الظلمة كيفية محسوسة ولا شي من العدم كذلك قلت الصغرى
ممنوعة فانا اذا غمضنا لا نشاهد شيئا البتة فكذلك في الظلمة
التي ليست فيها شائبة الضوء وقيل هي كيفية تمنع الابصار فيكون
التقابل بينهما تقابل التضاد ومنع بانه لو كان كذلك لوجب ان لا يرى
الجالس في الظلمة نارا او قد بقربه وما حولها ولقائل ان يقول المانع ظلمة
تحيط بالمرئي لا بالرائي وفي المثال المذكور هي محيطة بالرائي لا بالمرئي فلا
يرد النقض بل الوجه في هذا المنع ان يقال التعريف غير جامع لوجود
الظلمة فيما قلنا مع عدم صدق التعريف وحاصل الجواب تخصيص
منع الابصار بما اذا كانت الظلمة محيطة بالمرئي اقول الظلمة محيطة
بما هو مبصر النار فينبغي ان لا يصير مرئيا الرابع في تحقيق المسموعات

الحروف كيفيات قيل الحروف اصوات مكيفة بكيفيات لا نفس
الكيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن بعض في الحدة والثقل
لقائل ان يقول ينتقض هذا التعريف بنفس الحدة والثقل فانهما كيفيتان
عارضتان للصوت بهما تتمايز الاصوات بعضها عن بعض كالحدة
عن الثقل والتعريف الصحيح انها اصوات مكيفة بكيفيات بها
تتميز بعضها عن بعض مثله في الثقل والحدة تميزا في المسموع وقوله في الثقل
والحدة متعلق بمثله لا بتميز اى تتميز بها بعض الاصوات عن بعض مثله
في الثقل او مثله في الحدة وقوله مثله يخرج الحرف الواحد اذا كرر بحيث تميز
كل مرة عن اخرى في الثقل والحدة عن ان يكون حرفين لان الصوت
اذا كان مثل صوت آخر في الثقل والحدة والحرف واحد لم يمكن الامتياز
بينهما اما اذا كان الحرف مختلفا فيتميز احد الصوتين عن الآخر وان كانا
متساويين في الحدة والثقل وقوله تميزا في المسموع يخرج الصوت
الملائم والمنافر لان التميز الحاصل بسبب ملاءمة الصوت ومنافرته
ليس تميزا في المسموع بل في المطبوع اذ الحاكم بها العقل والطبع واما
الصوت الطويل والقصير فخرج بقيد الكيفيات فان الطول والقصر
من الكميات وهي اى الحروف تنقسم الى مصوتة هي حروف المد واللين
وهي الالف والواو والياء وسميت بها لانها اذا كانت حركة ما قبلها
من جنسها امتد الصوت بها بخلاف باقي الحروف والى صامتة وهو ما عداها
ويقال له الصامت ايضا والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج
الهواء وهو حالة شبيهة بتموج الماء اعني الامواج الحادث عند قرع الماء
باليد فانه يحدث في الماء كيفية يشاهد معها مصادمة اجزاء الماء صدما
بعد صدم وسكونا بعد سكون وعلم من ذلك انه ليس هواء واحدا يحمل
كيفية الصوت الى الصماخ بل ينتقل تلك الكيفية من الهواء الذي حملها
اولا الى مجاوره حتى يصل الى الهواء الساكن في الصماخ وهذا التموج
الموجب للصوت انما يحدث بقرع عنيف وهو الامساس العنيف

او قلع عنيف وهو التفريق العنيف وانما قال والمشهور ان السبب
الاكثري هو التموج لان الدليل عليه هو الدوران وهو لا يفيد القطع ولئلا
يرد عليه ايضا ما قيل ان التموج لو كان سببا للصوت لما تخلف عنه في
حركة اليد وامثالها مع كونها اقوى من تموج الهواء الخارج من الحلق وانما
قيد القرع والقلع بالعنف لان عند عدمه لا يحصل الصوت كما في
قرع القطن وقلعه قرعا وقلعا لينا والمشهور ان الاحساس به متوقف
على وصول الهواء الى الصماخ لانه يميل بهبوب الرياح ويتخلف عن مشاهدة
السبب كما في ضرب الفاس ولانه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان
وتكلم فيه لم يسمع غيره قيل ان الاحساس لو كان موقوفا على وصول
الهواء لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدار صلب لامتناع
نفوذ الهواء في الجدار وبتقدير نفوذه لا يبقى على شكله الذي باعتباره
كان حاملا للحروف فلا يفهم الكلام وايضا لو كان الاحساس بوصول
الهواء لكان حامل كل واحد من تلك الحروف اما كل واحد من اجزاء الهواء
او مجموعه فان كان الاول وجب ان يسمع السامع كلمة واحدة مرارا بحسب
ما يتأدى الى صماخه من اجزاء الهواء وان كان الثاني وجب ان لا يسمع
الكلمة الواحدة الا سامع واحد واجيب عن الاول بان الحائل كلما كان
مسامه اقل كان السماع اضعف ولو عدمت جميع المسام عدم السماع
بالكلية وشرط السماع بقاؤه على كيفيته ولا يبعد ان يبقى في المنافذ
مكيفا بها واطلاق الشكل على الكيفية تجوز وعن الثاني بان الحامل
كل واحد من تلك الاجزاء ولا نسلم انه يلزم سماع حرف مرارا لجواز ان
يكون السماع مشروطا بان يصل اول مرة فيكون الشرط فيما بعد ما
منتفيا فينتفي المشروط بانتفائه اقول والتحقيق فيه ان تكيف الهواء
بهذه الكيفيات على سبيل التجدد فاذا وصل الى الصماخ انعدم والمشهور
انه محسوس في الخارج اى انه امر موجود في الخارج من شانه ان يحس
وقال قوم لا وجود له في الخارج قبل ذلك بل انما يحدث في السامع عن

ملامسة المتموج عند بلوغه الى الصماخ والا لما علمت جهته كما انه لا يحس بحجم
الملموس اقول لا فرق بين الملموس والمسموع فان الكيفية المسموعة والملموسة
موجودتان فيهما قبل الاحساس والسماع واللمس بعد ومن قصد والصدى
مقصور لا غير صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جسم او حجم املس
بواسطة مقاومتهما اياه ومنعهما له عن النفوذ بحيث ينصرف محفوظا فيه
هيئة موج الهواء الاول الخامس في تحقيق الطعوم الجسم اما ان يكون
لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل اما الحرارة او البرودة او المعتدل
منهما واما الرطوبة واليبوسة فهما كيفيتان منفعلتان فلا يصلحان ان
فاعلين فيفعل الحار في الكثيف مرارة وفي اللطيف حرافة وفي المعتدل
ملوحة والبرودة في الكثيف عفوصة والعفص يقبض ظاهر اللسان
وباطنه وفي اللطيف حموضة وفي المعتدل قبضا والقابض يقبض
ظاهر اللسان فقط والمعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف
دسومة وفي المعتدل تفاهة هكذا ذكره الشيخ ابو علي في الكتاب الثاني
من كتاب القانون من غير دليل يوجب عليه الظن فضلا عن العلم
وكانه استقرائي والعجب انه جعل الفاعل للحموضة ههنا البرودة وفي
كليات القانون في بحث الاخلاط الحرارة وقد يطلق التفه على ما لا طعم
له او لا يحس بطعم كالنحاس فانه لا يتحلل منه ما يخالطه رطوبة اللسان
فيحس به واذا احتيل في تحليل اجزاء ولطفها احس منه بطعم
والتفاهة بالمعنى الاول هي التي عدت من الطعوم وقد يجتمع طعمان
او اكثر كالمرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة والمرارة والملوحة
في السبخة ويسمى الزعوقة وكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان
السادس في المشمومات الروائح الموافقة للمزاج يسمى طيبة كرائحة
المسك وماء الورد وامثالهما والمخالفة يسمى منتنة كروائح العذرات
ويختلف ذلك بحسب الاشخاص اذ الموافق لشخص قد يكون مخالفا لغيره
وقد يقال رائحة حلوة وحامضة مطلقا على الروائح ما يطلق على

الطعوم باعتبار ما يقارنها من الطعوم وليس لانواعها اسماء
خاصة بحيث يكون بازاء كل نوع اسم مخصوص به يعبر عنه بل يعبر عن كل
نوع منها بالاضافة الى ما يقارنه كما يقال رائحة الورد ورائحة المسك
وسبب الاحساس بها وصول الهواء المتكيف بها الى الخيشوم وقيل
سببه وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذي الرائحة وهو
باطل لما سيجي واما القسم الثاني من اقسام الكيف اعني الكيفيات
النفسانية اي المختصة بذوات الانفس فهي الحيوة والصحة والمرض
والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة ولا يدعي انها
غير منحصرة فيما ذكرنا لانا لم ندع انحصارها في المذكورات بل ذكرنا بعضا
وتركنا بعضا ذكره فيما بعد كالالم واللذة وغيرهما فما كان منها
راسخة سمي ملكة كغضب الغضبان وما ليس كذلك سمي حالا كغضب
الحليم والاختلاف بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان
الكيفية الواحدة قد تكون حالا واذا استحكمت تصير ملكة كالكتابة
فانها في ابتدائها تكون حالا واذا استحكمت تصير ملكة وبيانها اي بيان
الكيفيات النفسانية في مباحث الاول في الحيوة وهي قوة تتبع الاعتدال
النوعي وهو الاعتدال الذي يليق بكل نوع من انواع المركب
فان لكل نوع منه مزاجا مغايرا لجميع الامزجة بالنسبة اليه ويكون
امزجة افراد ذلك النوع داخلة فيه ولا يمكن وجود فرد منها بدونه
وتفيض منها ساير القوى احتراز عن قوة الحس والحركة وقوة السمع
والابصار وغيرها وليس المراد انه لا يمكن وجود ساير القوى مطلقا
بدون الحيوة فان قوة الغاذية والنامية مثلا توجد في النبات بدون
الحيوة بل المراد ان تحقق تلك القوى في الحيوان يتوقف على تحقق
الحيوة وقال قوم ان الحيوة هو قوة الحس وقال اخرون انها قوة الغاذية
واستدل الحكيم على مغايرتهما لقوتي الحس والغاذية بان عضو المفلوج
حي اذ الحيوة هي الحافظة للاجزاء عن التفرق والبلى وليس بحساس

وعضو الذابل حي وليس بحساس والا لم يكن حيا اقول لم لا يجوز ان يكون عدم ادراكه
اقل مما يحتمل منه فكذلك بدل والنبات بعكسه اي انه حساس وليس بحي ومنع
بان عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة لجواز ان يمنعها عنه عائق فيجوز ان
يكون قوة الحس والتغذية موجودة ويمنعها عن الاحساس والتغذي مانع
لا يقال القوة ما يوثر بالفعل والعضو المفلوج والذابل لا حس ولا تغذية
فيه فلا يكون هناك قوة حس ولا قوة تغذية لانا لو سلم اي لا نسلم ان
القوة ما يوثر بالفعل بل القوة مبدأ الفعل اعم من ان يكون موثرا
بالفعل اولا ولو سلم ان القوة عبارة عما يوثر بالفعل لزم ان لا يطلق
لفظ القوة عليه اي على ذلك الشيء الذي من شانه ان يوثر ولم يكن موثرا
بالفعل لا عدمه اي لا يلزم عدم ذلك الشيء وبعض الشارحين توهم ان الضمير
عائد الى القوة فاعترض عليه بان بعد تسليم ان القوة عبارة عما ذكر
عدم اطلاق القوة على ما لا يكون موثرا بالفعل لازم وبان غاية العبا
يخالف غاية الحيوان بالذات فلا يلزم من انتفاء الثانية الحيوة
انتفاء الاولى لها وقد شرطها الحكماء والمعتزلة بالبنية اي شرطوا في
البنية ايضا لم يتعلق الحيوة لان الحيوة مشروطة باعتدال المزاج واعتدال
المزاج لا يتحقق دونها وذهب باقي المتكلمين الى عدم اشتراطها بل يجوز ان
يتعلق الله تعالى الحيوة في جزء واحد من الاجزاء التي لا يتجزى ومنع ان اشتراطهم
بانها اي الحيوة على تقدير ان يكون مشروطة بالبنية ان قامت بالمجموع اي
بمجموع الاجزاء واتحدت اي يكون ثمة حيوة واحدة كان العرض الواحد حالا
في محال كثيرة وهو محال وان تعددت اي يقوم بكل جزء حيوة على حدة
كان كل واحد مشروطا بالاخر اي يكون قيام الحيوة بكل جزء مشروطا بقيام الحيوة
بالجزء الاخر والا لم يكن الحيوة مشروطة بالبنية الصالحة واذا كان مشروطا
يلزم الدور وهو محال وفيه نظر لانكم ان اردتم بالمجموع كل واحد واحد منعنا الحصر
لجواز ان يقوم بالمجموع من حيث هو مجموع وان اردتم المجموع من حيث
هو مجموع فلا نسلم انها اذا قامت به لزم قيام العرض الواحد بمحال كثيرة

وايضا يجوز ان يكون التوقف توقف معية لا توقف تقدم فان
قيامها بكل جزء من اجزاء البدن معلول لعلة واحدة وهو الاعتدال النوعي
فلا يلزم تقدم احدى الحيوتين على الاخرى وايضا ما ذكروا من الدليل يقتضي
امتناع قيام الحيوة بالجسد وهو مما لم يذهب اليه احد اذ النزاع في انها
مشروطة بالبنية ام لا والموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا فيكون
التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فمثل الاولى ان يقال عدم الحيوة
عما وجد فيه الحيوة وقيل كيفية تضاد الحيوة كقوله تعالى خلق الموت
والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى الخلق هو التقدير فان الخلق قد جاء
بمعنى التقدير كقوله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير وفسر بالتقدير
وفيه بحث فان المعنى الاول راجح الثاني في الادراكات وهي اما ان
يكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس المذكورة وهي اللمس والسمع والبصر
والشم والذوق واما باطنة وهي ينقسم الى تصورات وتصديقات
والتصديق اما ان يكون جازما اولا والاول اما ان يكون لموجب اي
دليل اولا والثاني التقليد والاول اما ان يقبل متعلقه وهو النسبة
الخارجية التي بين الطرفين النقيض بوجه وهو الاعتقاد ويدخل فيه
الجهل المركب وهذا مغاير لاصطلاح القوم فان الاعتقاد مرادف
للتصديق عندهم اولا وهو العلم والثاني ان كان تساوي الطرفين فهو
شك وان لم يكن فالراجح ظن والمرجوح وهم وفي جعل الشك والوهم من
اقسام التصديق بحث والتصور هو وجود صورة المعلوم في العالم المراد
بالعالم العقل فيخرج وجود صورة السواد في الاسود والعالم فانه لا يسمى
علما وهذا التعريف غير مانع لصدقه على التصديق الا ان يقال المراد
بالتصور مطلق التصور المرادف للعلم بالمعنى الاعم وانما لم يذكر لفظ
العلم لئلا يتوهم انه العلم المعدود في اقسام التصديق والذي يدل
على وجود هذه الصورة في العقل انا نتصور المعلوم ونميزه عن غيره ثم
لا يتحقق الا مع الثبوت لانا نحكم عليه باحكام ثبوتية حالة التمييز والمحكوم

[illegible]

عليه بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وليس هو اى ذلك الثبوت
في الخارج لانه معدوم في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بهذه معارضة
اورد ها الامام بانه يوجب كون الذهن حارا وباردا استفهاما
معا لوجود صور هذه الاشياء في الذهن عند تصورها اذ لا معنى
للحار مثلا الا ما حصل فيه الحرارة والثاني باطل والا يلزم اتصاف
الشي بالاشياء المتقابلة والحق انهم ان قصدوا بالصورة ما يشبه
المتخيل في المراة فيحتمل وح لا يرد ما اعترضه الامام لان حصول مثال
الحرارة في الذهن لا يوجب كونه حارا وانما يوجبه حصول ماهيتها وان
ارادوا ما يشارك الخارجي في تمام الماهية فباطل لانها عرض ضرورة
حلولها في محل يقوم به وهو الذهن مثل فيه نظر لان الجوهر ماهية
اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وذلك لا ينافي قيامها في
الذهن اقول كونها قائمة بالذهن لا ينافي وجودها العيني فانها موجودة
في الخارج وان كانت قائمة بالذهن لا لان تقييد قوله اذا وجدت في الاعيان
مما لم تكن موجودا في الذهن والمتصور قد يكون جوهرا او عرض
كيف تشارك الجوهر في تمام الماهية والشي قد يتصور نفسه
يحتمل ان يكون هذا معارضه بانه يدل على ان العلم لا يجوز ان يكون
وجود صورة المعلوم في العالم وان يكون دليلا آخر على ان العقول
الذهنية لا يجوز ان يكون مشاركة في الصورة الخارجية في تمام الماهية
فلو حصل فيه مثله لزم اجتماع المثلين وهو مح لما تقدم في اول الكتاب
لا يقال العاقل والمعقول والعقل هنا شي واحد في تعقل
المجرد نفسه لان العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة فيكون
هذا لا يكون العاقل والمعقول واحدا لان العاقل ماهيته متشخصة في
الخارج متكثرة بعوارض خارجية والمعقول مجرد عنها والتغاير بين
المطلق والمقيد ظاهر اقول انهما متغايران بحسب المفهوم لكنهما
متحدان بحسب الخارج وقيل ايضا ان الانسان يعقل ذاته المعينة

المتشخصة المكتنفة بالعوارض الخارجية وذلك لا يمكن بحضور الماهية المجردة
فقط عنده اقول هذا مبني على ان العقل لا يدرك الا الكليات ولو قال لان
المدرك هو الذي حضر عنده ما هو لكان اظهر واسهل وهو اعم من الذي
حضر عنده ما يغايره فانه يجوز ان يحضر عند نفسه واذا جاز ذلك كان
العاقل والمعقول واحدا فيما اذا تعقل الشي ذاته لعدم التغاير فلا يلزم
اجتماع المثلين لان حضور الشي عند نفسه مح بالبديهة ضرورة
التغاير بين الحاضر وما حضر عنده واذا كان كذلك فلا بد من اجتماع
المثلين والقول بكون صورة المعلوم غير مساوية له في تمام الماهية و
مثل هذا قول اكثر المتكلمين تعلق خاص بين العالم والمعلوم لانا نعلم ضرورة
انا اذا عقلنا امرا حصل بيننا وبينه نسبة مخصوصة لم يكن من قبل
فهي العلم وعبر المصنف عنها بالتعلق الخاص فيتعدد بتعدد المعلومات
لان النسبة تتغير بتغير احد المنتسبين ويشكل هذا التفسير بتعقل الشي نفسه
فان التعلق لا يعقل الا بين شيئين متغايرين ولا تغاير بين الشي
ونفسه لا يقال ان الذات من حيث هي عاقلة مغايرة لها من حيث
هي معقولة لان الاضافة التي هي التعقل لا يتوقف على تغاير الحيثيتين
اللتين هما العاقلة والمعقولة كانتا سابقتين عليها لكن كون الشي
عاقلا ومعقولا متوقف على تحقق التعقل فيلزم الدور وقيل انه حالة
ذلك هم اصحاب الاحوال صفة توجب العالمية وهي اى العالمية حالة لا
موجودة ولا معدومة ولها تعلق بالمعلوم فهؤلاء قائلون بامور ثلثة
العلم والعالمية والتعلق الذي للعالمية بالمعلومات فعلى هذا لا
يتعدد بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تغير تعلق تلك الصفة بالمعلومات
تغير تلك الصفة لجواز ان يكون بين شي واحد وبين اشياء كثيرة تعلقات
كثيرة فرعان على القول بالصور الاول الصورة العقلية تخالف الجسمانية
في انها محسوسة والعقلية ليست بمحسوسة ومباينة لانها اذا اختلفت
في مادة امتنع ان تحل في مادة اخرى بخلاف الصور العقلية فانها متفقة

ومعه الحلول في مادة ما هي اصغر منها بخلاف العقلية اذ يجوز ان يحمل
في العاقلة صورة السماء والارض ومعه يحدوث ما هو اقوى منها
كما في الكون والفساد بخلاف العقلية الثاني الصورة العقلية كلية لا على
معنى انها كلية في نفسها فانها صورة جزئية في نفس جزئية بل لان العلوم
بها كلي مثلا صورة الانسان في العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان
من حيث هو كلي لانه صالح لان يكون مشتركا بين كثيرين فيقال المعدوم هذه
الصورة ان كان امرا موجودا في العقل لا يكون كليا لما ذكر من تعينه وان
كان خارجيا فاولى ان لا يكون كليا او لان نسبتها الى كل واحد من افراد
ذلك النوع سواء بمعنى ان اي فرد من افراد ذلك النوع اذا ادركه العقل
مجردا عنه المشخصات كان الحاصل في العقل تلك الصورة بعينها
والعلم اجمالي متعلق بامور متعددة باعتبار شامل لها هو مبدء لتفاصيل
تلك الامور كمن يعلم مسئلة فيسال عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة
وهو مقصود للجواب عالم بانه قادر عليه ثم ياخذ في تقريره ليلاحظ تفصيله
ففي ذهنه امر بسيط هو مبدء التفاصيل وتفصيلي متعلق باعيان كل واحد منها
كمن علم ماهية مركبة متصلة الاجزاء في العقل متميزا بعضها عن بعض
والفرق بينه وبين العلم الاجمالي ضرورة وشبه ذلك بمن يرى نعما تارة
دفعة فانه يرى جميع اجزائه ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد
واحد منه قال الامام الرازي يمنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور
مختلفة بل لكل واحد صورة ولا معنى للعلم التفصيلي ضرورة وشبه
ذلك في الاذهان بغير ان تحصل الصورة تارة دفعة وتارة مرتبة على الزمان
فان اراد ذلك فلا نزاع فيه وعلم هو ما اذا تصورت فعلا غير
موجود فتعقله وعلم الله تعالى من هذا القبيل وتعالى كما اذا شاهدت
شيئا فتعقله هذه مذهب المباحث الادراكات قال الحكماء
للنفس اربع مراتب في ادراكها ونزولها في عملها النظري من النقصان
الى الكمال الاولى استعداد العقل كما يكون للاطفال عند الولادة

فانهم خالون عن ساير التعقلات لكنهم مستعدون لها ويسمى العقل
الهيولاني تشبيها لها بالهيولى المستعدة لقبول الصور الثانية
ان يحصل البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات ويسمى العقل
بالملكة لانه يحصل لها بواسطة استعمال الحواس ملكة الانتقال الى النظريات
التي هي مناط التكاليف اذ عند ذلك يقدر على استعمال الالات الفكر
والتميز بين الخير والشر والتنبه لوجود الصانع اقول فيه بحث فانه ليس
المراد من تحصيل البديهيات العلم بجميعها فانها قد تفقد لفقد شرط
للتصور كحس ووجدان كالاكمه والعنين لا يتصور ماهية اللون ولذة
الجماع وللتصديق كفقد احدهما في القضايا الحسية او الوجدانية وكتصور
الطرفين والنسبة في البديهيات والعلم ببعضها ليس مناطا للتكليف
الثالثة ان يحصل النظريات بحيث يتمكن من استحضارها متى شاء من
غير تجشم كسب جديد بسبب كونها مخزونة خزائنها ويسمى العقل بالفعل
لحصول الاشياء بالفعل والرابعة ان يستحضرها ويلتفت اليها بحيث
لا يعزب عنها ويسمى العقل المستفاد لكونه مستفادا من العقل الفعال
وهذه مرتبة الانبياء والاولياء اقول ان اراد باستحضارها استحضار
جميعها فلا ينحصر المراتب في الاربع وان اراد استحضار البعض فهو ليس
مرتبة عالية مخصوصة بالانبياء والاولياء ولا ينحصر المراتب ايضا في الاربع
الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة يخرج
به القوة الطبيعية كحرارة النار ونحوها ومن يمثل بعضا عقاد النفع
اعلم ان هذا التعريف انما يصح على مذهب المعتزلة فان الارادة عندنا
غير مشروطة باعتقاد النفع لان الهارب من السبع اذا عن له طريقان
متساويان فانه يختار احدهما بمجرد الارادة ولا يتوقف على ترجيح احدهما
لا اقول لا يكون للفعل مرجح بل لا يكون الداعي ومعلوم بالضرورة انه من
دهشته لا يخطر باله طلب مرجح وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا حتى يفترسه
السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحا ماء وفرض استواؤهما

والعبر

مستحضرا

جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يرجح في اعتقاده وكذلك جائع عنده
رغيفان والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح احدهما
الا لمرجح والجواب منع الضرورة ومعارضته بالضرورة في الامثلة المذكورة
كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر في المكروه وقيل القدرة مبدا الافعال
المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة اتفاقا اي على كلا التفسيرين لانها مؤثرة
وفق الارادة يصدر عنها افعال مختلفة كالعدو والسعي وتوليد المثل و
الحركة والقوة الفلكية قدرة عند من يجعلها شاعرة ومدركة وهم الفلاسفة
فانهم ذهبوا الى ان الافلاك تتحرك بالارادة على التفسير الاول دون التفسير
الثاني لان ما يصدر عنها على نهج واحد والقوة النباتية قدرة على التفسير
الثاني من تفسيري القدرة لانها مبدا للافعال المختلفة كالعدو والتنمية وتوليد
المثل لا على تفسير الاول منهما لانها ليست بذي ارادة وشعور والقوة العنصرية
كالخفة والثقل وغيرهما خارجة عنهما اي عن تعريفي القدرة لانها ليست بذات
ارادة وصدور ما يصدر منها على نهج واحد ففي تعريفي القدرة عموم وخصوص
من وجه وهي اي القدرة غير المزاج لانه من جنس الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة فيكون من هذه الكيفيات وتاثيره من جنس تاثيرهما بان
يكون تسخينا او تبريدا من غير اختلاف والارادة والقدرة ليست كذلك
اي ليست من جنسهما فانهما من الكيفيات النفسانية وليس تاثيرهما من جنس
تاثيرهما فان تاثيرهما يختلف ويكون مع ارادة والقوة مبدا الفعل مطلقا
اي سواء كان ذلك الفعل مع الشعور او بدونه مختلفا او لا وسواء كان بطريق
القدرة او الايجاب ومبدا الافعال في شيء اخر او في نفسه وقد يقال القوة
لامكان الشيء مجازا والمراد بها هي القوة المقسمة للفعل وانما كان هذا
الاطلاق مجازا لان القوة بهذا المعنى موضوعة لامكان الشيء مع عدم حصوله
بالفعل فالامكان جزء من مفهومها واطلاق الكل على الجزء يكون
مجازا او لان كون الشيء مبدا للفعل من لوازمه امكان حصول الفعل والاطلاق
اللزوم على اللازم لكون مجازاة الخلق ملكة بها يصدر عن النفس افعال

من غير سبق روية لكن تكتسب شيئا من غير ان يتكرر حرف
والفرق بينه وبين القدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء
فانها صالحة للضدين واذا انضم اليها ارادة احد الضدين تحصل بها
واذا انضم اليها ارادة الضد الاخر تحصل بها بخلاف الخلق فان من
كان خلقه بعض البخل كان الجود منه عسرا جدا او من منع ذلك اي
كون نسبة القدرة الى الضدين على السواء وهم الاشاعرة اراد بها
القوة المستجمعة لشرائط التاثير وبهذا اي ولاجل انه اراد بالقدرة المستجمعة
شرائط التاثير زعم ان القدرة مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند
وجود العلة التامة والمحبة ترادف الارادة فمحبة الله تعالى لعباده
ارادة اكرامهم ومحبة العباد له ارادة طاعته والرضا ترك الاعتراض ينبغي
ان يراد فيه اكثر وهو سكون النفس لان ترك الاعتراض يجوز
ان يكون لخوف ومافيل ان الرضا ايضا يجوز ان يكون للخوف و
لذلك يقال رضي خوفا فليس بشيء والعزم جزم الارادة بعد التردد
فهو مباين للارادة او جزم الارادة مباين للارادة ويجوز ان يجعل
بمعنى الارادة الجازمة فيكون نوعا من الارادة اذ الارادة قد تكون بدون
تقدم تردد وقد تكون مع تقدمه الرابع اللذة والالم بديهيا التصور
لان كل من له حس يدركهما ويميز كلا منهما عما عداهما وما لم يكون
بهذه الحيثية فهو بديهي وللقائل ان يقول ان اردتم بادراكهما ادراك
ما صدقهما بديهة فهو ممنوع وان اردتم ادراك حقيقتهما فمسلم لكن لا يلزم من
ذلك كون حقيقتهما معلومة بالبداهة وقولهم اللذة ادراك الملائم
من حيث انه ملائم والملائم هو كمال الشيء المختص به كالتكيف بالحلاوة
والدسومة للذائقة والجاه والغلبة للغضبية وقولنا من حيث
هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه
اذا علم فيه نجاة من العطب وقيل فائدة القيد ان اللذة ليست عبارة
عن ادراك ذات الملائم بل عن ادراكها من حيث هي ملائمة فان الالم

يدرك ذات الحلو ولا يلتذ به اقول ان المريض لا يدرك الملايم فان ذات
الحلو ليس بملايم له والالم ادراك المنافي من حيث انه مناف فيه نظر
لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة و
نعلم انا ندرك ملايما ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس الادراك او غيره
وعلى تقدير المغايرة فاللذة كلاهما او احدهما واذا كان كذلك فالقول
بان اللذة هي نفس الادراك يحتاج الى برهان ولا يحصل العلم
بان ما ذكره حد لها نعم لو اراد وا به ان اللذة والالم اسم لما ذكروه
اصطلاحا فلا مناقشة في ذلك والعجب من المصنف انه بعد الجزم
بانهما بديهيا التصور وبان التميز بين كل منهما وبين ما عداهما بديهي قال
انا لا نعلم ان اللذة نفس الادراك او غيره وما قيل هو قول محمد بن
زكريا الطبيب الرازي من ان اللذة هي دفع الالم اي الخلاص عنه
والعود الى الحالة الاصلية كالاكل فانه دفع الجوع والجماع فانه دفع
الالم دغدغة المني لدعته فاللذة عنده عدمية خطاء لانها لو
كانت عبارة عما ذكره لكانت لا تحصل الا بعد الالم لكن لا نتالي باطل
لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن والوقوف على
مسئلة والعثور على مال فجاة بلا خطور سابق اي مع انه لم يخطر شيء من
هذه بباله قبل حصولها فضلا عن ان يكون متالما بفقدها
في الصحة والمرض لما كانت الصحة كيفية نفسانية اعم من ان يكون راسخة
او غير راسخة قال الصحة حالة او ملكة فلا يرد ما قيل ان او للترديد وهو
التحديد فان الترديد الذي في المحدود لا ينافي التحديد بها يصدر الافعال
كالادراك والحركة والجذب والهضم وغيرها عن موضوعها اي موضوع
البدن سليمة اي على ما ينبغي وانما قدم الحال على الملكة ذكرا لتقدمها طبعا
وانما قال بها يصدر دون ان يقول يصدر عنها كما هو المشهور لينبه فيه فانه
انه يشعر بان مبداء الافعال الصحة لكن يرد عليه انه جعل الصحة علة لكون
البدن بحيث يصدر عنها الافعال والصحة بهذا المعنى انما هو الى القوى

لا الاعتدال الذي يقابله المرض فكان الاولى ان يقول يصدر معها و
اورد على التعريف ان تعريف الصحة بالسلامة تعريف الشيء بنفسه لترادفهما
واجيب بان الصحة في الافعال محسوسة وفي البدن غير محسوسة
فعرف غير المحسوس بالمحسوس اقول فيه نظر فان اكثر الافعال غير
محسوسة مثل الهضم والدفع وغير ذلك وعلى تقدير التسليم فسلامتها
غير محسوسة بل الجواب ان الصحة التي في التعريف هي صحة الافعال
وهي غير صحة البدن التي هي المعرف او ان الصحة التي في التعريف
الصحة اللغوية والمرض بخلافه اي عدم حالة او ملكة بها يصدر الافعال
عن موضوعها سليمة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
ويحتمل ان يحمل قوله بخلافه على انه حالة او ملكة بها يصدر الافعال عن موضوعها
مأوفة فيكون التقابل بينهما تقابل التضاد وعلى التعريفين فلا واسطة
بينهما ومن اثبت الواسطة عرف الصحة بسلامة جميع الافعال والمرض
باختلال جميعها فالناقه ومن بعض اعضائه آفة او المريض بدنه لا صحيح
ولا مريض واما الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك كالخوف و
الخجالة والغضب فغنية عن البيان اي عن التعريف لان كل احد
يدرك هذه الامور ويميزها عن غيرها وما هذا شانه لا يكون محتاجا
الى التعريف وفيه ما تقدم في كون اللذة والالم بديهيين واما التقسيم
الثالث وهو الكيفيات المختصة بالكميات اي التي تعرض للكميات
بالذات ثم بواسطتها تعرض لغيرها كالاستقامة مثلا فانها تعرض اولا للخط
الذي هو الكم المتصل ثم للجسم بواسطته وهي اما ان يكون عارضة للكميات
وحدها اي من غير ان تركب تلك الكيفيات مع غيرها اما للمتصلات كالاستقامة
والاستدارة والانحناء والشكل وهو هيئة احاطة حد او حدود بالمقدار
واما للمنفصلات كالزوجية والفردية والاولية وهي عبارة عن كون العدد
بحيث لا يعده الا الواحد كاحد عشر والتركب وهو عبارة عن كونه بحيث
يعده غير الواحد ايضا كالتسعة فانه يعدها الثلثة واما ان يكون عرضة عنها

الكيفيات

اى عن الكيفيات العارضة للكميات وعن غيرها كالخلقة المركبة عن الشكل
وهو من الكيفيات المختصة بالكميات وعن اللون وهو من الكيفيات
المحسوسة وهما ما يوصف الشخص باعتبارهما بالحسن والقبح وما قيل ان
اللون ايضا عارض للمقدار اذ الجسم يتلون بل الملون هو سطحه فهو في
غاية الضعف وقال بعض الشارحين في معنى قوله واما ان تكون مركبة منها
ومن غيرها انها تكون عارضة لامر مركب من الكميات وغيرها وقال الخلقة
عارضة للمركب من الكم وهو الشكل والكيف وهو اللون وفساده ظاهر لفظا
ومعنى اقول في التوجيه الاول ايضا بحث وهو ان المركب من الكيفيات
المختصة بالكميات ومن غيرها كيف يكون من اقسام الكيفيات المختصة
بالكميات واما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية وهي
المتوسطة بين طرفي النقيض اي اللاانفعال والانفعال واللاقبول
والقبول فهي ان كانت استعدادا شديدا نحو اللاقبول والقبول
كالصلابة اقول يرد عليه انه عد هما من الكيفيات المحسوسة الا ان يقال هو
سال للاقبول يسمى قوة وان كانت استعدادا شديدا نحو القبول
اللاانفعال يسمى ضعفا ولاقوة كاللين والممراضية الفصل الرابع في
الاعراض النسبية وهي ما عدا الكم والكيف من الاعراض وفيه مباحث الاول
في ثبوتها اى وجودها في الخارج انكرها جمهور المتكلمين الا الاين وقالوا
لو وجدت هذه الاعراض في الخارج لكانت حاصلة في محالها ضرورة
انها اعراض ولو كانت حاصلة في محالها لوجد حصولها في محالها لان حصولها
في محالها من الامور النسبية والتقدير ان سائر النسب موجودة ويلزم
ان يكون لحصول في المحال محل اخر والكلام في حصول ذلك الحصول كالكلام
في الاول ويتسلسل وقيل عليه لم لا يجوز ان يكون حصول الحصول نفس حصول
لا غيره ولا يلزم التسلسل وايضا هو منقوض بالاين وايضا لا نسلم ان حصول
العرض زائد على كونه عرضا حتى يحتاج الى محل فيحصل فيه ومن جملة النسبية
اخرى احتج الحكماء على ان النسب من الامور الموجودة في الخارج بانها

يكون محققة ولا فرض ولا اعتبار ككون السماء فوق الارض مثلا
فان هذه الفوقية حاصلة في نفس الامر وان لم يكن هناك فرض ولا
اعتبار فهي اذن من الخارجيات وليست عدما لانها تحصل بعد ما
لم يكن فان الشيء قد يصير بعد ما لم يكن والحاصل بعد العدم لا يكون عدما
ضرورة وانما استدلوا على انها ليست اعداما بعد بيان كونها من الخارجيات
اذ لا يلزم من تحقق الشيء في الخارج ان لا يكون عدما وانما يلزم ذلك لو كان
محققة بالذات لا بالعرض كاعدام الملكات فانها مع كونها عدمات امور
متحققة في الخارج بالعرض ولا ذات الجسم ايضا لانه لا يعقل الا بالقياس الى الغير
الى ليس ذاته مما يعقل بالقياس الى الغير وهذه الاعراض معقولة
بالقياس الى الغير فهي اذن امور وجودية زائدة على ذات الجسم وهو
المطلوب ونوقض بالعماء والمضي تقريره ان يقال لو صح ما ذكرتم من الحجة
على كون النسب امورا وجودية في الخارج يلزم ان يكون المضي والعماء
عرضين موجودين في الخارج والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان
فان يقال انا نحكم في اليوم الحاضر على الامس بانه ماض وفان والمضي
والعماء ليسا من الاعتبارات العقلية اذ الامس ماض وفان في
نفسه سواء وجد الفرض والاعتبار اولم يوجد وليسا من الاعدام
لانهما حصلا بعد العدم والحاصل بعد العدم لا يكون عدما وليسا عبارتين عن
نفس ذلك اليوم لانهما لو كانا عبارتين عنه لتحققا حيث تحقق لكن ذلك
اليوم لما كان موجودا كان حاضرا ولم يكن ماضيا ولا فانيا فهما اذن امران
وجوديان زائدان على ذلك اليوم واما بطلان التالي فلانهما لو كانا موجودين
في الخارج يلزم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي لكونهما صفتين للامس
المعدوم وذلك باطل الثاني في الاين وسماه المتكلمون كونا وهو عندهم
اما حركة او سكون فقالوا حصول الجواهر اما ان يكون مسبوقا بحصول اخر في ذلك المكان او لا فان كان فهو
سكون وفي مكان حركة فحصوله اول حدوثه لا حركة ولا سكون فيبطل الحصر
وقالت الحكماء الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وبيانه

اى بيان هذا التعريف ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم والا لما حصلت له
فيكون حصولها كمالا للجسم اذ المعنى بالكمال حصول ما يمكن حصوله للشئ ويغاير
هذا الكمال اعنى الحركة غيره من الكمالات من حيث ان حقيقته ليس الا التادى
الى الغير بخلاف ساير الكمالات فيكون ذلك الغير وهو المودى اليه
والمتوسل اليه بتلك الحركة متوجها اليه فلا يكون حاصلا ولكن الوجود
ممكنا في التادي اليه فان التادى الى الممتنع ممتنع بالضرورة فيكون حصوله
اى حصول ذلك الغير للجسم كمالا ثانيا لكونه متاخرا عن الحركة فعلم ان
الحركة كمال اول وذلك التوجه ما دام كذلك يبقى شئ منه بالقوة والا لكان
ذلك التوجه وصولا لا توجها فثبت ان كمال اول لما هو بالقوة اى الجسم
المتحرك فانه باعتبار الحركة يكون بالقوة اذ الحركة ليست حاصلة بالفعل
من كل وجه والشئ الذى له صفة بالقوة يقال انه بالقوة وانما قال من حيث
هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اول له من حيث هو جسم او حيوان او
غير ذلك بل كمال له من الجهة التى هو باعتبارها بالقوة وايضا احترز
عن الصورة النوعية اذ تصدق عليها انها كمال اول لما هو بالقوة اى للمتحرك
لكن لا من الجهة التى بالقوة فان الصورة النوعية اذا حصلت للذى له الكمال
خرج بها من القوة الى الفعل والحركة من حيث هى يقتضى كون ذى الكمال بالقوة
فاصل التعريف ان الحركة كمال اول للمتحرك من حيث انه متحرك وانما
ترك هذه العبارة لئلا يناقش في اللفظ ويتوهم الدور ولقايل ان
يقول في انطباق هذا التعريف على الحركة المشهورة نظر اذ لا يتحقق
الا بالتوهم فليس كمالان اول وثان وحاصله اى حاصل هذا التعريف
قريب مما قال قدماؤهم وهو انها خروج عن القوة الى الفعل على سبيل التدريج
كانتقال الجسم من مكان الى مكان ومن كيف الى اخر وقولهم بالتدريج
احتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه دفعى ولا يسمونه
حركة بل كونا وفسادا وانما عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشئ
في زمان بعد زمان فيقع في تعريفه الزمان وسيعرف انه مقدار الحركة فيلزم

[hāmish: ولهم]

[hāmish: لستا في [illegible]]

[hāmish: انها هو]

الدور ولقايل ان يقول لاول الواقع في تعريفهم سواء اتى بالزمان
فيلزم الدور ايضا مع ان تعريفهم اخفى من الحركة ويمكن الجواب عن اعتراضهم
بانا لا نسلم ان معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان اذ حقيقته
حصول الشئ قليلا قليلا وهو امر بديهى يعلمه كل احد وان لم يعرف حقيقة
الزمان لا يقال حصول الشئ قليلا قليلا يكون في الزمان بالضرورة
فيكون موقوفا على معرفته لانا نقول وجود التدريج يتوقف على وجود
الزمان ولا يلزم من توقف وجود الشئ على وجود شئ اخر توقف
معرفته على معرفته وذلك قد يكون في الكم المراد من قولهم الحركة تقع
في مقولة كذا ان الجسم المتحرك ينتقل من نوع تلك المقولة الى نوع اخر منها
كالحركة من الحرارة الى البرودة او من صنف من نوع تلك المقولة
الى صنف اخر منه كالحركة من عرصة الدار الى غرفها فان الكون في
الدار نوع من الاين والكون في عرصتها صنف منه كالتخلخل
والتكاثف وهما ازدياد المقدار وانتقاصه من غير ضم ولا فصل
كما في الماء الجامد والجمد الذائب وكالنمو والذبول وهما ازدياد واتساع
يكونان بهما اى بالضم والفصل وينبغى ان يراد على وجه يكونان في ساير
الاقطار على سبيل التناسب حتى لا يرد الورم والسمن في الكيف
كاسوداد العنب وتسخن الماء ويسمى اى الحركة في الكيف استحالة وفي الوضع
كحركة الفلك في مكانه فانه يختلف نسبة اجزائه بعضها الى بعض والى
الامور الخارجة عنه بالتدريج ويسمى حركة دورية وفي الاين كالحركة من
مكان الى مكان اخر ويسمى نقلة ولا يكون في الجوهر لان حصوله
دفعة لانه اذا زالت الصورة عن نوع من الجسم انعدم ذلك النوع وحصل
صورة جوهرية اخرى ويسمى حصول الجوهر دفعة كونا وانعدامه دفعة
فسادا لا يقال الحركة في الكيف ايضا كذلك فانه يزول عنه نوع من الكيف
ويحصل نوع اخر دفعة وهكذا الى ان يحصل النوع الذى هو المتحرك اليه
فلا فرق لانا نقول المتحرك من نوع الى اخر يجب ان يكون باقيا في الحالين

والجسم المنتقل من صورة نوعية الى اخرى ليس باق بل ينعدم الاول ويحصل جسم اخر بخلاف الكيف فان الجسم موجود ومستمر الوجود عند حصول النوع الاول وزواله وحصول النوع الاخر اقول هذا اعتراف بفساد الدليل الاول ولا في سائر المقولات اي بالذات فانها تابعة لموضوعاتها في وقوع الحركة وعدمه فان وقعت الحركة في موضوعاتها بان يكون قابلة للاشتداد والتنقص وقعت فيها ايضا بالتبعية والا فلا قيل لانها اعراض نسبية لا تحصل فيها لذواتها بل يكون ابدا عارضة لغيرها واذا كانت كذلك كانت في وقوع الحركة وعدمها لا محالة تابعة لمعروضاتها وهو ليس بشيء لان الاين والكم والوضع كذلك مع جواز الحركة فيها ثم التفصيل ههنا على ما قيل هو ان متى لا تقع فيه الحركة لان الانتقال الجسم من شهر الى شهر ومن سنة الى سنة انما تقع دفعة لا على التدريج والا كان لمتى متى اخر وهو محال وكذا الاضافة لانها من الامور التي تحصل في آن وفيه نظر اذ ربما لا يسلم الخصم حصول كل اضافة في آن فانه ليس بديهي مع ان فيه ما مر بل الحق ان معروضها ان كان مما تقع فيه الحركة كالاسخنية العارضة للحرارة فقد تقع فيها الحركة ايضا وان كان مما لا تقع فيه الحركة لعدم قبوله الحركة والتنقص كالابوة العارضة للاب فلا واما الملك فان فسر بما ذكره المصنف من قبيل يكون الحركة فيه تابعة لمعروضه وان فسر بنسبة الشيء الى غيره ليس من الملك كما قال بعضهم فلا يتبع اذ الانتقال من نسبة الى اخرى يكون دفعة واما ان يفعل وان ينفعل فذهب جماعة منهم الامام الى انه لا تقع فيهما الحركة لان انتقال الجسم من التبرد الى التسخن مثلا ان كان دفعة فلا حركة وان كان بالتدريج فان لم يكن التبرد باقيا لم يكن الحركة واقعة في التبرد وان كان باقيا لزم ان يكون الشيء في حالة واحدة متوجها الى الضدين لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن الى السخونة وذهب قوم الى جواز وقوع الحركة فيهما لانا نشاهد ان الشيء قد ينتقل من السواد الى غاية السواد وفيه نظر لان الحركة ههنا في الكيف

فيها بل في الهيئة التي تحصل بعد الفعل والانفعال ولا بد لكل حركة من ستة امور ما منه الحركة وهو المبدأ وما اليه وهو المنتهى وما فيه وهو احد المقولات الاربع وما له الحركة اي المتحرك لانها عرض لا بد لها من محل وفسر بعضهم بالاجلة الحركة اي الغاية وهكذا في شرح الملخص فانه ذكر فيه ان المراد بما له الحركة هو الحصول في المكان الذي توجهت الحركة اليه وفيه نظر فانه يلزم الاخلال حينئذ بذكر المتحرك مع ان ما اليه الحركة يتضمن ذكر الغاية وما به الحركة وهو المحرك كالطبع والقاسر والزمان الذي تقع فيه الحركة وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها لانه لو تعدد لم تكن الحركة واحدة بالشخص لاستحالة قيام الواحد بالشخص بمحلين مختلفين وزمانها وما هي فيه اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين هذا تعليل لاعتبار وحدة الزمان وقد يتعلل ويتحرك في ان واحد هذا تعليل لاعتبار وحدة ما فيه الحركة كان يجب ان يقال في زمان واحد لان الحركة لا تقع في الان والاستحالة والنمو حركة اللهم الا ان يقال يحتاج كل على ما يتسامح منه او على خطاء من الناسخ ومتى اتحد ذلك اي الموضوع والزمان وما هي فيه اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة ولا عبرة في تشخص الحركة بوحدة المتحرك وتعدده اي لا يلزم من وحدة المتحرك تشخص الحركة ولا من تعدده تعددها لان المحرك الواحد قد يفعل حركات تختلف والحركة الواحدة قد تصدر عن محركين كما اذا حرك محرك جسما وقبل انقطاع الحركة حركه محرك اخر فالحركة واحدة والمحرك متعدد قيل فيه نظر لان المحرك الثاني لا بد من ان يكون له اثر واثره لا يجوز ان يكون هي الحركة التي وجدت لامتناع اسناد الاثر الواحد الى مؤثرين تامين بل يجب ان يكون حركة اخرى مغايرة للاولى فمع تغاير الحركتين لا تشخص الحركة واجيب بانه لا يريد بالحركة الواحدة الا الحركة المتصلة من المبدأ الى المنتهى وههنا كذلك لان الغرض ان كان اثر الاول متصل باثر الثاني فان قلت المحرك لتلك الحركة اذا كان امرين لزم اسناد الاثر الواحد الى مؤثرين تامين قلت الملزم ذلك لو لم يكن احدهما موجبا لاحد جزئيه والاخر

للاخر المتصل به وتنوعها بتنوع ما منه وما اليه كالهبوط والصعود فان
مبدأ الهبوط هو المحيط ومنتهاه هو المركز ومبدأ الصعود هو المركز ومنتهاه
هو المحيط والمركز والمحيط مختلفان بالنوع وكذلك الهبوط والصعود ومن
العجائب ما فسر بعض الشارحين قوله وتنوعها بتكثر افرادها بالعدد مع اتحادها
بالماهية وما فيه اى وقد تكون تنوع الحركة بتنوع ما هي فيه وان اتحد المبدأ والمنتهى
كما اخذ الجسم الابيض من البياض الى التصفر ثم الى التحمر الى السواد تارة
واخرى من البياض الى العفصية ثم الى الخضرة ثم الى السواد فهاتان حركتان
مختلفتان بالنوع وكذلك الحركة متى اذا اختلفت في شيء من الثلثة المذكورة واما
اذا اتحدت فيها كانت واحدة بالنوع وان اختلفت في الثلثة الباقية كحركتي الجسمين
من مبدأ معين الى منتهى معين فانهما تكونان واحدة بالنوع ولا تنوع
الحركة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان قدر تنوعه بان تقدر ان اجزاءه
بالحقيقة لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد اى لا يلزم من اختلاف المحركات
في الماهية اختلاف الحركات فيها لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد
كاشتراك النار والاشعة والحركة في الحرارة فجاز ان يشترك المحركات المختلفة
في حركة واحدة بالنوع او عارض اى لا يلزم من اختلاف الموضوع اختلاف
بالنوع لان الحركة من عوارض الموضوع وجاز اشتراك المختلفات في عارض
واحد كاشتراك القطن والثلج المختلفين بالماهية في كونهما موضوعين للبياض
او معروض واحد اى لا يلزم من اختلاف الحركات بالزمان اختلافها بالنوع
لان الازمنة غير مختلفة بالماهية فاستحال ان تكون تعددها موجبا للاختلاف
بالنوع فيها بالماهية ولو انا قدرنا ان الازمنة متنوعة مختلفة بالماهية الا انها
من عوارض الحركة لكونها مقدارا لها وجاز اشتراك العوارض المختلفة في
معروض واحد كاشتراك السواد والبياض في كون الجسم معروضا لهما او اختلافها
الجنسي اى اختلاف الحركة بالجنس على معنى ان كل حركة تكون داخلة تحت
جنس مغاير لجنس اخر انما يكون باعتبار ما هي فيه كالنقلة التي هي حركة في
الاين والاستحالة التي هي حركة في الكيف والنمو الذي هو حركة في الكم فان

بالجنس

الحركات

كل واحدة من هذه الحركة مغايرة للاخرى بالجنس بناء على ان كلا منها داخل تحت
جنس مغاير للاخر وتضاده متجانس لتضاد المحرك والزمان كما سبق من
جواز اشتراك الامور المختلفة في اثر واحد ومن ان الزمان لا اختلاف في
اجزائه بالماهية ولو قدر منها اختلاف فهو عارض للحركة ويجوز ان تعرض
لامور مختلفة معروض واحد وللقائل ان يقول الامور المختلفة لا يلزم ان تكون
متضادة والكلام فيها وليس تضادها لتضاد ما فيه لان الصعود ضد الهبوط
مع وحدة الطريق بل لتضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالتسود والتبيض او
بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما اى المركز والمحيط حطا
ما لما ان بحسب الذات عرض لهما تضاد من حيث ان احدهما صار مبدأ
والاخرى منتهى ولقائل ان يقول ان المركز والمحيط لا يتخالفان بحسب العوارض
ايضا لكون كل منهما مبدأ ومنتهى لا يقال مبدأ احدهما تضاد مبدأ الاخرى
اذ احدهما مبدأ الهبوط والاخرى مبدأ الصعود وهما متضادان لانا نقول
لو علل تضاد مبدأيهما بتضاد الحركتين لدار وكان الصواب ان يجعل العارض
كون المركز غاية البعد عن الفلك وكون المحيط غاية القرب منه فانهما
تكونان متضادين بحسب العوارض وانقسامها يعني ان الحركة ليست كما
بالذات فلا تنقسم بالذات بل انقسامها بانقسام الزمان فان الحركة في نصف
ذلك الزمان نصف الحركة في كله وانقسام المسافة لان الحركة الى نصف المسافة
نصف الحركة الى كلها وهذا الانقسام مختص بالحركة المكانية وانقسام المتحرك
لانه اذا انقسم المتحرك وهو محل لها وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فينقسم
من انقسامه وهذا الانقسام لا يكون في الحركة الا انه لان الجسم المتحرك ان
لم يكن له جزء بالفعل فقط وان كان فالحركة بعرض للجسم اولا وهو واسطة للاجزاء
ولا بد لها من قوة تحركها لان المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات
يبقى ببقائها وقد اعترض عليه بالطبيعة فانها محركة لذاتها مع انه لا يلزم من بقائها
بقاء الحركة واجيب بان الطبيعة ليست محركة لذاتها بل بشرط زوال حالة
ملائمة لها كالخروج من الحيز الطبيعي ثم اعترض عليه بعض الشارحين بالكم اذا

جوزتم هذا فلم لا يجوز ان تكون ذات الجسم ايضا محركة بشرط زوال حالة
ملائمة فلا يلزم بقاء الحركة ببقاء ذات الجسم وهو ضعيف لان الملائمة
وعدمها يطبعان بالانتساب الى ذات الجسم الا باعتبار الطبع ولا يكون
شئ بالنسبة الى ذات الجسم من حيث هي ملائم وغير ملائم فعلم انه
لا بد للحركة من قوة حاصلة في المتحرك وتلك القوة ان كانت مسببة
بسبب خارجي سميت الحركة قسرية والا فان كان لها شعور بما يصدر
عنها سميت ارادية والا سميت طبيعية فالحركة النباتية طبيعية وكذلك
حركة النبض وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة
او التي على وتيرة واحدة وكل منها اي من هذه الحركات الثلث سريعة
وهي التي تقطع مسافة مساوية في زمان اقل ويلزمها ان تقطع الاكثر
في المساوي وبطيئة وهي التي بالعكس فتقطع المساواة في الاكثر او الاقل
في المساوي والبطوء ليس لتخلل السكنات بين حركات البطيء حتى ان
تخلصت عنها حركة كان سريعا جدا كحركة الفلك الاعظم والا لكانت نسبة
السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم الى حركاته نسبة
فضل حركة الفلك الاعظم على حركته فتكون سكناته ازيد من حركاته الف
الف مرة فينبغي ان لا تحس بحركاته العاملة المعمورة في تلك السكنات
وايضا لو جاز اي لو كان البطوء لتخلل السكنات لكان انتقال ظل الشاخص
بالنسبة الى سرعة ارتفاع الشمس لاجل تخلل السكنات بين حركات الظل فجاز
ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل ولو جاز ذلك لجاز في الجزء الثاني والثالث
لاشتراك الاجزاء في الطبيعة ولوازمها حتى يتم الارتفاع ويكون الظل بحالة
وهو محال بالبديهة ويمكن المناقشة في ذلك فانه جائز عندنا والعادة هي العاصمة
عدمها من غير استحالة عندنا وهي مستندة الى الفاعل المختار بل الموجب في
الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفي القسرية معاوقة الطبيعة ويجوز ان يكون
السبب فيها ضعف قوة القاسر وممانعة المخروق وفي الارادية ممانعتهما
اي ممانعة كل من المخروق والطبيعة ويجوز ان يكون السبب فيها الصلابة

الدواعي ايضا والمشهور بين الحكماء انه لا بد وان يتخلل السكون بين كل حركتين
فقط بل في كل حركتين مختلفتين لان الميل المحرك للجسم لا بد وان يكون
حاصلا معه الى ان يصل الى الحد المعين لوجوب وجود المعلول عند
وجود العلة وذلك الوصول في آن اذ لو كان الوصول الى الحد في زمان
والزمان منقسم ففي بعض ذلك الزمان لا يخ اما ان يكون الجسم وصل
اليه ام لا فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا كله وان
كان الثاني فزمان الوصول هو الباقي لا كله واذا كان الوصول في آن
كان الميل الموصل الذي هو عليه كذلك والحركة عن هذا الحد لا بد
وان يكون لميل آخر لامتناع اقتضاء الميل الواحد حركتين مختلفتين وحدوثه
في آن آخر لاستحالة اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه ويكون بينهما زمان
والا لزم تتالي الآنات المستلزمة للجزء الذي لا يتجزى فيكون الجسم في
ذلك الزمان ساكنا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه وهو المطلوب
ورد بمنع امتناع اجتماع الميلين فانه انما يلزم امتناع اجتماعهما ان لو
كانا عبارة عن نفس المدافعة لا عن الموجب للمدافعة كما تقدم فالنزاع يرجع
فيه الى اللفظ وللمعلل ان يبدل لفظ الميل بالمدافعة ومنع امتناع
تتالي الآنات والجزء الذي لا يتجزى كما يجيء تقريره الثالث في الاضافة
يطلق المضاف بالاشتراك اللفظي على نفس الاضافة وهو المضاف
الحقيقي الذي هو المقولة وعلى معروضها وعليهما جميعا وهو المضاف المشهور
ومن خواصها التكافؤ لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اي اذا كانت
احدى الاضافتين موجودة في الذهن او في الخارج بالفعل او بالقوة
فلا بد ان تكون الاخرى كذلك واذا عدمت احديهما عدمت الاخرى واورد
العلة والمعلول فانهما مضافان مع تقدم العلة في الوجود على المعلول
واجيب عنه بان المتقدم المضاف بالمعنى الثاني من المعاني الثلثة
وهو غير ما نحن فيه ووجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل واحد من
المضافين الى صاحبه من حيث هو مضاف اليه كما يقال الاب اب للابن والابن

١٣٠

الاب وانما قلنا من حيث هو مضاف اليه فانه لو اضيف احدهما الى الاخر
لا من حيث هو مضاف اليه لم ينعكس كما اذا اضيف الاب الى الابن من حيث هو
انسان وقيل الاب اب انسان لا يلزم الانعكاس فلا يقال الانسان انسان
الاب وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق وانها اذا كانت مطلقة
اى غير متقيدة او محصلة اى متعينة في طرف كانت في الطرف الاخر كذلك كالجزء
والكل مثلا فان الجزء اذا كان مطلقا كان الكل ايضا كذلك وبالعكس ولذا اذا
كان معينا كان الكل ايضا معينا اما لو حصل موضوع احدهما لم يلزم ان
يحصل موضوع الاخر فتحصيل الراس حتى يصير هذا الراس لا يوجب تعين ذي
الراس والعلم بشخص هو موضوع الابوة لا يستلزم العلم بولده هو موضوع
للبنوة ثم منها ما هو متوافق الطرفين كالتماثل والتساوي اذ التماثل الحاصل في
هذا المتماثل كالتماثل الحاصل في المتماثل الاخر وكذا التساوي ومختلف اختلافا
محدودا ككونه نصفا او ضعفا فانه اذا كان شيء ضعفا لشيء كان الاخر نصفه
فالحاصل في احد الطرفين النصفية وفي الاخر الضعفية وهما مختلفان لكن هذا
الاختلاف محدود معين او غير محدود ككونه زائدا وناقصا فان الزيادة و
النقصان ليسا منضبطين محدودين والاتصاف بها قد يحتاج الى صفة
حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق فان اتصاف العاشق بما فيه
من هيئة ادراكية من تصور صورة المحبوب على الوجه الاكمل وهي مبدا
لصيرورته عاشقا واتصاف المعشوق به لما فيه من هيئة يدركه بها صار معشوقا
فالعاشقية او في احدهما كالعالم والمعلوم فان اتصاف العالم به لما فيه من صفة
حقيقية بها صار عالما ولا كذلك المعلوم والا يلزم ان يكون للمعدوم صفة حقيقية
لانه قد يكون معلوما او قد لا يحتاج كاليمين والشمال فانه ليس فيهما صفة حقيقية
اتصفا لاجلها باليمين والشمال اذ هما من الجهات التي تتغير بتغير الاوضاع فيصير اليمين شمالا
وبالعكس وهي تعرض لسائر المقولات فالجوهر كالاب والكم كالعظيم والكيف
كالاحر والاين كالاعلى والمضاف كالاقرب والملك كالاكسى والفعل كالاقطع
والانفعال كالاشد تقطعا ومتى كالاقدم والوضع كالاشد انتصابا

ويعرض للواجب ايضا كالاول والاضافات في تخصيصها وتنوعها وجنسيتها
وتضادها تابعة لمعروضاتها فان كان معروضها امرا متشخصا كانت الاضافة
ايضا متشخصة كابوة زيد وبنوة عمرو وان كان نوعا كانت هي ايضا كذلك
كتقدم الانسان وان كان جنسا كانت ايضا كذلك كتقدم الحيوان وان
كان بين معروضي الاضافتين تضاد كان بين الاضافتين ايضا تضاد كالاحر
والابرد العارضين للحرارة والبرودة فرع لما كان التقدم نوعا من الاضافة
وكان تحقيقه مبنيا على تحقيقها جعل البحث عنه متفرعا على الاضافة التقدم
على الشيء قد يكون بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع
القبل فيها البعد كتقدم الاب على الابن وبالذات وبالطبع وهو ان
يمتنع وجود المتاخر بدون المتقدم دون العكس كتقدم الجزء على الكل وبالعلة
وهو ان يكون المتقدم موجبا للمتاخر كتقدم الشمس على ضوئها اعلم ان المشهور
ان التقدم بالذات والعلة واحد وقد جعلهما قسمين وبالمكان علم
انه لو ذكر بدل التقدم بالمكان التقدم بالرتبة لكان اولى ليشمل تقدم الجنس
على النوع وتقدم النوع على الجنس لان التقدم بالرتبة هو ان يكون الشيء اقرب
من مبدا معين بالفرض وذلك قد يكون مكانيا كتقدم الامام على
المأموم اذا ابتدئ من المحراب وقد يكون طبيعيا كتقدم الجنس على
النوع اذا ابتدئ من الجنس او بالعكس اذا ابتدئ من النوع فان قلت
تقدم الجنس داخل في التقدم بالطبع قلت اعتبار تقدمه بالطبع غير
اعتبار تقدمه بالرتبة وبالشرف كتقدم العالم على الجاهل فاقسام
التقدم عند الحكماء هي المذكورة والحصر عندهم استقرائي وقد اثبت بعض
الافاضل قسما اخر لتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وزعم انه
غير عائد الى شيء من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل
ان يكون للزمان زمان اخر ولا بالذات والطبع اذ ليس بعض اجزاء
الزمان محتاجا الى البعض ولا بالعلية لذلك ولا بالرتبة لانها اما
وضعية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس في طبع اجزاء الزمان

عليهما

قسمين

وهو تقدم

ان يكون متقدما على البعض ولا بالشرف وهو ظ هذا ما قاله والحق انه لا بد
اي التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان لا يقتضي ان يكون كل جزء
المتقدم والمتاخر في زمان غيرهما فان التقدم بالزمان يقتضي ان يكون
المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد واجزاء الزمان
بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون تقدم بعضها على بعض بالزمان
لكن ليس بزمان زايد على المتقدم بل بزمان هو نفس المتقدم هذا مع
انه قد مر ان التقدم الزماني بالذات انما هو في اجزاء الزمان بعضها
مع بعض وايضا يجوز ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض
بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة اذا ابتدى من طرف
الماضي وبالعكس اذا ابتدى من طرف المستقبل وليس في ساير المقولات النسبية
مزيد بحث يعني لما فرغنا عن بحث الاضافة لا نشرع في بقية المقولات من
الوضع والجدة والفعل والانفعال اذ ليس فيها مزيد بحث فلنختم الكلام في
الاعراض ونخوض في بحث الجواهر انشاء الله تعالى الباب الثالث
في الجواهر قال الحكماء الجوهر اما ان يكون محلا وهو الهيولى لقائل ان
يقول الجسم محل للاعراض والنفس للصور الجوهرية مع انه ليس شيء منهما
بهيولى ولو قال اما ان يكون محلا لجوهر اخر لا يرد عليه هذا الاعتراض
او حالا وهو الصورة والمراد بالحلول اختصاص شيء بشيء اخر بحيث يكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر او مركبا منهما وهو الجسم او لا كذلك
وهو المفارق فان تعلق بالجسم انما قال بالجسم ولم يقل بالبدن كما هو
المشهور ليدخل فيه النفوس السماوية اذ البدن لا يطلق على الاجسام
السماوية اصطلاحا تعلق التدبير فهو النفس والا فهو العقل اعلم ان
هذا التقسيم انما يتم بعد ما تبين ان الحال في الغير قد يكون جوهرا وان
غير الجسم لا يتركب من جزئين احدهما حال في الاخر ولم يثبت شيء منهما
وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة وهو الجسم
او لا وهو الجوهر الفرد ومباحث الباب تنحصر في فصلين لان الجوهر

المبحوث عنه اما ان يكون هو الجسم واجزاؤه او المفارق الاول في مباحث
الاجسام الاول في تعريف الجسم الحد المرضي عند جمهور المتاخرين القابل
للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة انما قال القابل لان الجسم
وان كان يخلو عن هذه الابعاد كالكرة لكن لا يخلو عن قبولها اي عن امكان
فرض هذه الابعاد فيه قيل انما قيد الزوايا القائمة احترازا عن السطح اذ يمكن فيه
فرض ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا لكن لا يمكن ان يكون تلك قائمة لعدم
العمق فيه وهو ليس بشيء اذ السطح خرج عنه بذكر الجوهر فالصواب ان يقال
انما قيد بها ليكون ما يقيد به الجوهر خاصة للجسم لا ما يشاركه فيه السطح ايضا
لا يقال الجسم التعليمي يشاركه فيه لانا نقول الخاصة هو قوله للابعاد الثلثة
المتقاطعة على زوايا قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد الثلثة
يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه بل مقومة له لا يقال هذا التعريف غير مانع
لصدقه على الهيولى لانا نقول الهيولى انما تقبل الجسمية والجسمية الابعاد واعترض
عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم ويتعذر
جنسيته فالقابل للابعاد لا يكون فصلا لان القابل ان كان عرضا لم
يكن جزء الجوهر لامتناع تقوم الجوهر بغير الجوهر اقول ان اراد بالجزء الجزء
الخارجي فهو مسلم لكن لا نسلم كونه فصلا فان الفصل من الاجزاء الذهنية وان
اراد الجزء الذهني فهو ممنوع وان كان جوهرا دخل الجنس فيه اذ الغرض
ان الجوهر جنس للجواهر فيلزم دخول الجنس فيه ويستدعي فصلا اخر ويتسلسل
وبهذا علم ان الجوهر لا يكون جنسا لانه لو كان جنسا للجواهر لكان الفصل
المقوم لنوعه جوهرا ضرورة ان جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا في
طبيعة الفصل ويحتاج الفصل الى فصل هو جوهر ويلزم التسلسل و
لقائل ان يقول ان القابل الذي هو الفصل يكون جوهرا على معنى ان
الجوهر صادق عليه ولا يلزم ان يكون الجوهر جنسا له لجواز ان يكون عرضا
عاما له فان جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض العام
لا صدق الجنس فلا يلزم التسلسل وبهذا علم جواب الدليل الذي

ذكر على ان الجوهر لا يكون جنسا للجواهر فان من يقول ان الجوهر جنس (يجوز ان صح)
للجواهر يريد ان الجوهر جنس للجواهر الخمسة لا لها ولفصولها كما هو حال
كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنسا للنوع عرضا عاما لفصله (النوعية صح)
وقالت المعتزلة في تعريفه انه الطويل العريض العميق واعترض عليه
من وجهين الاول انه غير مانع لدخول الجسم التعليمي فيه الثاني ان الطويل
والعريض والعميق هي ما وجد فيه الطول والعرض والعمق وهذه الامتدادات
اذا اخذت بالفعل لا يجوز ان تكون مقومة للجسم ولا حاجة لازمة له لانها
تتغير وتفارق مع بقاء الجسم كما في الشمعة عند تبدل الاشكال عليها واجيب عنهما
اما الاول فلانهم لا يثبتون الجسم التعليمي بل كل ما يقبل القسمة في الجهات
عندهم جسم طبيعي واما الثاني فلان المراد بالطويل العريض العميق ما يمكن
ان يفرض فيه هذه الامتدادات لا ما وجدت فيه وان سلمنا فالامتدادات
الثلث حاصلة فيه ابدا على البدل وبقاء كل منها بعينه غير لازم وقال بعض
اصحابنا في تعريفه انه مركب من جزئين فصاعدا ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر
من كل اي مما ذكروا من الحدود فان كل احد يعرف الجسم ويحكم بانه ذو حجم
متحيز مع انه لا يخطر بباله الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة والامتدادات
المذكورة والجزء الذي لا يتجزى فانها امور لا يدركها الا من له مزيد فضل
وفطانة وفيه نظر اذ ظهور حقيقة الجسم بالكنه فيمن لم يتصور هذه الامور غير مسلم
الثالث في اجزائه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة الطبايع
وهي التي لا يكون مركبا من الاجزاء المختلفة الطبايع كالعناصر والافلاك
وانما قيد بذلك لان النزاع انما وقع فيها واما المركبات فهي انها مركبة
بالاتفاق من اجزاء حاصلة بالفعل متناهية كبدن الانسان المركب
من العناصر مركبة من اجزاء صغار لا تنقسم اصلا اي لا كسرا لصغرها
ولا قطعا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف ولا فرضا
لاستلزامه انقسام ما لا ينقسم في الواقع وقيل فعلا وهو مذهب
ديمقراطيس من قدماء الطبيعيين فانه قال انه مركب من اجسام صغار لا

من قدماء الطبيعيين فانه قال انه مركب من اجسام صغار متناهية لا
تنقسم فعلا بل وهما وفرضا وقيل هذا مذهب النظام من متكلمي المعتزلة
من اجزاء صغار غير متناهية لا تنقسم اصلا وذهب الحكماء الى انها
متصلة في نفسها كما هي عند الحس قابلة لانقسامات لا نهاية لها وقيل
قابلة لانقسامات متناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني حجة المتكلم
ان الجسم قابل للقسمة بالحس وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد والا
لكانت به وحدته وانقسمت بانقسامه لوجوب انقسام الحال بانقسام
المحل لكن انقسام الوحدة محال قيل عليه لا نم ان الوحدة امر وجودي
تقوم بمحل ولا نسلم ان انقسام الحال يقتضي انقسام المحل وانما يلزم
ان لو كان الحلول حلول السريان وهو ممنوع وايضا لا يلزم ما ذكرتم بل يجوز
الوحدة عند عروض الانقسام للمحل اذ الوحدة والانقسام عرضان
متعاقبان على الهيولى او على الجسم على اختلاف الرايين واستدل
بان الكبرى فكل منقسم اي قابل للقسمة فيه مقاطع اجزاء بخواص (على ط)
مختلفة كمقطع النصف والثلث والربع الى غير ذلك فان مقطع
النصف لا يمكن ان يتصف بانه مقطع الثلث وبالعكس فلكل
خاصة لا تحصل للمقطع الآخر وكل ما يكون مقاطعه كذلك يكون تلك
المقاطع موجودة فيه بالفعل لامتناع كون المعدوم متصفا بخواص
مختلفة فيكون اي كل قابل القسمة منقسما بالفعل متعددا بتعدد
تلك الخواص المعارضة لها اي لتلك المقاطع فلا يكون واحدا في نفسه
ولقائل ان يقول ان ما هو قابل القسمة عند فرض القسمة يستتبع
خواص فرضية وتغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي
الانقسام الموجود بالفعل وايضا هذا دليل ثالث على الكبرى
هو ان القسمين المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل
التقسيم فهو المطلوب لانه لا يكون قبل التقسيم واحدا في نفسه
والا اي وان لم يكن هو القسمين الحاصلين بعد التقسيم حاصلة قبله

بل حدث بعد التقسيم كان التقسيم اعداما للجسم الاول واحداثا للقسمين

فعلى هذا الكشف نعوض راس ابرة سطح البحر اعدم البحر الاول واوجد

بحرا اخر وفساده لا يخفى قيل عليه هذا مجرد استبعاد وهو لا يكفى في مثل

هذه المسائل فان ادعى الضرورة فذلك ممنوع مما فيه ان كل جسم حسى

بواحد في نفسه مبطل مذهب الحكماء والشهرستاني بل هو مركب

من اجزاء وتلك الاجزاء لا تنقسم والا لكانت ذات اجزاء اخر لما تقرر

ان كل قابل للقسمة فهو ليس بواحد في نفسه بل هو ذو اجزاء فيكون

الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهو محال لان كل عدد متناهيا كان او غيره

فالواحد موجود فيه بالضرورة فاذا اخذنا ثمانية اجزاء من الاجزاء الغير

المتناهية التي تركب الجسم منها ووضعناها بحيث تكون في كل جهة حجم

كما اذا وضعنا اربعة فوق اربعة وانما فرض ثمانية اجزاء لان في حصول

الجسم مادونها خلافا فاين المتكلمين يحصل جسم متناه الاجزاء اذ لا نعني بالجسم

الا الذي حجم في الجهات الثلث ولقائل ان يقول ان اردتم بالواحد الذي

قلتم انه موجود في كل من تلك الاجزاء ما لا ينقسم اصلا فلا نسلم انه موجود فيما

اذ الجسم على تقدير تركبه مما لا يتناهى لا يوجد فيه جزء ينتهي الى حد لا ينقسم

اصلا وان اردتم ما يطلق عليه الواحد بوجه وان امكن اعتبار الكثرة فيه

فلا نسلم ان المركب من ثمانية اجزاء لا يكون له اجزاء غير متناهية

وايضا اعترض عليه بانا لا نسلم حصول الجسم من الاجزاء الثمانية فان الجسم عندنا

انما يحصل من اجزاء غير متناهية واجيب عنه بان الجزئين اذا ضما فلا بد

اما ان يكون حجمهما زائدا على حجم الواحد اولا والثاني باطل اذ الجزآن المتماسان

يكون جزء احدهما غير جزء الاخر فيكون حجم مجموعهما زائدا على حجم الواحد

فيكون الجسم ازيد حجما من الواحد وهكذا ما قلنا لا يقال هذا انما يتم اذا لم

يقل بتداخل الاجزاء ما دامت متناهية فاذا صارت غير متناهية

صارت بحيث يحصل منها حجم لانا نقول هذا مكابرة ظاهرة يشهد بها العقل

وح يكون نسبة حجمه الى نسبة حجم ذلك الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم بالجزء

المتناهية المقادير المركبة من اجزاء غير متناهية نسبة متناه القدر الى

متناه القدر بالضرورة لكن ازدياد الحجم بازدياد التاليف والنظم واذا

لم يكن التاليف والنظم منعدما المقدار اصلا واذا كان ازدياد الحجم

بازدياد التاليف كان نسبة مقدار هذا الجسم المتناهي الاجزاء الى

جسم آخر كنسبة احاده الى احاده ضرورة فلو كان جسم متناه القدر

فدبه حسبما على ان الجسم لابد وان يكون متناهيا وان كانت اجزاؤه

غير متناهية من اجزاء غير متناهية لكانت نسبة الاحاد المتناهية

اي احاد الجسم المتناهي الاجزاء الى الاحاد الغير المتناهية اي احاد الجسم

الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه لما علم من ان نسبة

الاحاد الى الاحاد كنسبة المقدار الى المقدار لكن نسبة المقدار

الى المقدار نسبة متناه الى متناه كما تقدم فنسبة الاحاد الى الاحاد

كذلك هذا محال ولانه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة

لتوقفه على قطع اجزائها بالضرورة وقطع كل جزء مسبوق بقطع

ما قبله لان المتحرك ما لم يقطع نصف المسافة لم يقطع مجموعها

وما لم يقطع نصف نصفها لم يقطع نصفها وهلم جرا فيكون قطعه

في زمان غير متناه وح يمتنع قطعها اذ انقضاء غير المتناهي محال

واذا ثبت انه لا يجوز تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ثبت انه مركب

من اجزاء متناهية لا تنقسم وظهر منه بطلان مذهب النظام ولقائل

ان يقول لا نسلم ان القطع ح يحصل في زمان غير متناه بل في زمان

متناه مؤلف مما لا يتناهى اذ الزمان مطابق للمسافة والحركة وانقضاء

مثل هذا الزمان غير ممتنع لان كل زمان مؤلف مما لا يتناهى حينئذ

اقول لو كان الزمان مركبا من اجزاء غير متناهية امتنع انقضاؤه

لان انقضاء الكل يتوقف على انقضاء النصف وانقضاء النصف

على انقضاء نصف النصف وهلم جرا وايضا هذه حجة بانه على مذهب

المتكلم النقطة موجودة بالاتفاق وهي لا تقبل القسمة فلو كان جوهرا

حصلـ

كما هو عندنا حصول المطلوب وهو وجود جوهر ذي وضع لا يقبل القسمة
وان كان عرضا لم ينقسم محلها والا لانقسمت بانقسامه ايضا اذ انقسام
المحل يوجب انقسام الحال قيل عليه لا نم ان النقطة موجودة والاتفاق ممنوع
فانها عند اكثر الحكماء من الامور الاعتبارية الموهومة لا تحقق لها خارجا وان
سلم فلا نسلم انها لا تنقسم بانقسام المحل وانما يلزم ان لو كان الحلول حلول
السريان لكنه ممنوع واعلم ان هذه حجة الله للمتكلمين فالحركة الحاضرة غير منقسمة
والا لما كان الكل حاضرا ضرورة ان اجزاء الحركة لا تجتمع معا في الوجود فلا
ينقسم ما هي فيه والا يلزم من انقسامه ما هي فيه انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة
في احد الجزئين قبل ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لا يقال الحركة ليست
الا الماضي والمستقبل واما الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل و
كلاهما معدومان فلا يلزم ما ذكرتم لانه يوجب ان لا يوجد الحركة اصلا لانها
على ما ذكرتم اما الماضي والمستقبل وكلاهما معدومان في الحال فان قيل انا نلتزم
ان لا يوجد حركة اصلا على تقدير عدم الحال لو كان الماضي والمستقبل معدومين
مطلقا وليس كذلك فان عدمهما انما هو في الحال ولا يلزم من العدم في
الحال العدم مطلقا قلت فعلى هذا يلزم وجود الحال لان الماضي اذا لم يكن
موجودا في الحال فان لم يكن له وجود اصلا كان معدوما مطلقا وان كان
له وجود فعند وجوده لا يقال له ماض فظاهر انه ليس بمستقبل فيكون حالا وكذا
الكلام في المستقبل احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول ان كل
متحيز فيمنته غير يساره والوجه المضيء منه اذا اشرق الشمس عليه غير المظلم وذلك
يوجب القسمة لا يقال فذلك لتغاير وجهيه لا للتغاير في ذاته فلا يلزم الانقسام
لانها اي الوجهين ان كانا جوهرين ثبت المدعى وهو انقسام ذات الجوهر الفرد
والا لزم تغاير محلهما والا لا يلزم قيام العرضين المتضادين بمحل واحد وهو ممنوع
وهذا انا نم لو قيل انهما عرضان موجودان في الخارج وهو ممنوع الثاني
انا لو فرضنا خطا من اجزاء شفع فوق احد طرفيه جزء وتحت الآخر جزء وتحركا
اي تحرك كل منهما الصاحبه على التساوي يتحاذيا لا محالة على ملتقى جزئين فيلزم

سقم ٣

الانقسام اي انقسام كل واحد من الاربعة قيل عليه لا نم جواز حركة الجزئين
لان القابل للحركة هو الجسم لا كل متحيز مطلقا مع انه لا حاجة الى هذه العروض بل
يكفي ان يوضع جزء على ملتقى الجزئين الثالث كلما قطع السريع بحركته جزء قطع
البطيء اقل منه واذا قطع اقل من جزء انقسم الجزء والا اي وان لم يقطع
البطيء بحركته اقل من جزء لزم ان يساويه اي يساوي البطيء السريع في
جزء ويقف في آخر فيلزم ان يكون البطوء لاجل تخلل السكنات وقد
بان فساده ولقائل ان يقول لا نم امكان وقوع الحركة في جزء واحد اذ الحركة
تستدعي امتدادا والجزء لا امتداد له الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتر و كان
له شاخص في بعض الاوقات كان مثلثه اي مثل ذلك الجسم الذي يكون ظله
مثله من الظل ظل نصفه فيكون له نصف فنصف الجزء المتوسط
فيلزم الانقسام وهو المطلوب وقد برهن اقليدس يمكن ان يجعل
هذا جواب سؤال مقدر تقدير السؤال لا نم امكان تنصيف الظل
حتى يكون هناك ظل هو مثل لكل الجسم فيلزم من وجود الظل بالفعل
وجود ذي ظل بالفعل وتقرير الجواب ان اقليدس برهن في الشكل
العاشر من المقالة الاولى على ان كل خط يصح تنصيفه وهو معنى
ذلك اي امكان تنصيف الظل ويمكن ان يجعل دليلا برأسه وان جعله
المصنف من تتمة الدليل الرابع وتقريره ان يقال كل خط يمكن تنصيفه
فالخط المركب من اجزاء وتر يمكن تنصيفه وهو يقتضي ذلك اي انقسام
الجزء في الخط المركب من اجزاء وتر واعلم ان برهان اقليدس موقوف
على انتفاء الجزء فيكون اثباته به دورا الخامس اذا فرض خط من ثلثة
اجزاء على احد طرفيه جزء ويتحرك الخط الى اليمين بمقدار جزء والجزء الى اليسر
فان استعمل الى ما فوق الجزء الثاني فهو المطلوب لان الجزء الثاني استعمل في
حيز الجزء الاول فيلزم عدم استعمال الجزء الفوقاني وقد فرض مستعملا
هذا وان استعمل الى ما فوق الثالث فهو قطع جزئين حين ما قطع ما تحته
وهو الجزء الاول عن الخط جزء واحدا فينقسم الزمان لانه يكون زمان قطعه

جزء نصف الزمان الذي تقطع جزء والحركة لانه مقدارها والمسافة بحيث يطابقها
الاول ما قطع العوقاني الاجزء واحدا واما ثانيا فانه للثالث منافي
الاول ما قطع الفوقاني الا جزء واحدا واما ثانيا فلانه على تقدير اسفال الفوقاني الى ما فوق
اسفال الخط وما قبل زواله ثم انه على تقدير اسفال الفوقاني الى ما فوق
الجزء الثاني واسفال الثاني الى جزء الاول يلزم عدم اسفال الفوقاني
سطلقا بل يلزم ذلك لو لم يسفل الاول من جزء وهو ممنوع لم لا يجوز ان على
تقدير اسفال الاول وكون الثاني في جزء الاول اذا كان الفوقاني فوق
الثاني يكون كانه فوق الاول قبل الاسفال اي في جزء الاول بالضرورة
السادس الجزء متشكل على تقدير وجوده لان كل موجود متحيز مساو وكل
متناه متشكل وكل متشكل اما كرة او غيرها اي مضلع لانه ان احاط به حد
فهو كرة والا فغيرها فان كان كرة فاذا انضم باجزائها اخر وقعت بينها
فرج لا تسع اجزاء مثلها اذ ذلك شان الكرات المتضافة فيلزم الانقسام
ضرورة ان ما يدخل في تلك الفرج اقل مما لا يدخل واعلم ان هذا الدليل مبني
على نفي الخلاء والا لكان للقائل ان يقول تلك الفرج خالية ليست مشغولة بشي
وان كان غيرها كالمثلث والمربع كان فيه زوايا ضرورة انه يوجد حدود كثيرة
يحيط به اذ ما هو غير الكرة من الاشكال فهو كذلك فح بالتنوع يكون كل زاوية
اقل من الجزء فينقسم الجزء وللقائل ان يقول ان ذلك انما يصح في متحيز له امتداد
في نفسه كالجسم فان الاجسام اذا انضم بعضها الى بعض يحصل من كل منها زاوية
منها فرجة على شكل المثلث كل زاوية عند نقطة المماسة اما في الاجزاء فلا
اذ يمتنع ان يحصل من كل جزء امتداد ليصير ضلع المثلث وح لا يتحقق
المثلث ولا الفرجة وهذا من خواص الجزء الذي لا يتجزى السابع اذا
اردت الرحى فهما قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحى جزءا
من المسافة فالصغير القريب من مركز الرحى اما ان يقطع اقل من جزء
فينقسم الجزء او جزءا تاما فيتساوي الصغير والعظيم في السرعة والبطؤ
وهو مح بالضرورة او يقطع تارة جزءا ويسكن اخرى فيتفكك الرحى وهو باطل
حسا وكذلك الدوار ذو الشعب الثلث فان الشعبة الخارجة اذا

كرة ل مبنيها
والضروره
دائرة
اجزاء

اذا قطعت جزء فلا بد ان تقطع الشعبة المتوسطة اقل من جزء لما تقدم
وح يلزم الانقسام وفيه ما مر من ان الحركة تستدعي امتدادا ولا امتداد
في الجزء حتى تتقدر الحركة فيه ثم قالوا اي الحكماء بعدما نفوا الجزء قالوا
فالجسم متصل في نفسه كما هو عند الحس لا مقاطع ولا مفاصل فيه
يقبل انقسامات لا نهاية لها اما انه يقبل الانقسام فظاهر حسا كما
شاهدته واما انه لا ينتهي الى حد لا يمكن عنده قسمته فلانه لو كان
كذلك للزم الجزء وقد ابطلوه ويعلم من هذا بطلان مذهب الشهرستاني
والقابل لهما ليس الاتصال لانه يعدم عندهما والقابل يجب بقاؤه مع المقبول
فيل عليه انما يجب بقاء القابل مع المقبول اذا لم يكن المقبول امرا عدميا
لكنه هنا عدمي فان الانفصال عدم الاتصال اقول الاتصال لا يمكن
اعتباره مع الانفصال فكيف يقبله فهو اي القابل شي اخر يقبل
الاتصال والانفصال ويسمى هيولى ومادة والاتصال صورة
واعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي ويوجب القسمة الوهمية
فان ما ذكره المتكلمون لا يدل الا على امتناع الانقسام الفعلي فيه
لا على امتناع انقسامه بالوهم او الفرض فلا يثبت ما ادعوه من امتناع
الانقسام بوجه ما وما ذكره الحكماء لا يدل الا على انقسامه بالوهم او الفرض
وح لا يتم ما ذكروا في اثبات الهيولى لانه يتوقف على كون الجسم قابلا
للانقسام بالفعل وما ذكروا من الوجوه لا يدل عليه فلا يثبت الهيولى لان ما
هو واحد بالاتصال غير قابل للانفكاك وما هو قابل له غير واحد بالاتصال
قال الجهة الثانية من حجج المتكلمين على تقدير صحتها كما يدل على امتناع انقسام
الفعلي كذلك يدل على امتناع الانقسام الوهمي لانهم استدلوا بالنقطة
وهي لا تقبل القسمة بوجه ما لا يقال اشارة الى ما ذكره الحكماء في ان القسمة
الوهمية في الجزء كافية في نفسه وثبوت الهيولى وتقديره ان القسمة الوهمية
في الجزء تدعو الى جواز القسمة الانفكاكية فيه لان الاجزاء المفروضة متماثلة
فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اخرين من الانقسام وعدمه فيصح بين المتباينين

في الماء
المقبول

ما يصح بين المتصلين من الاتصال الدافع للاثنينية وبالعكس اى يصح
بين المتصلين ما يصح بين المتباينين من الانفكاك الدافع للاتحاد فيلزم
جواز الانقسام الانفكاكي في تلك الاجزاء وثبت الهيولى لانا نقول كل واحد منهما
لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية فلا يصح على
احدها ما يصح على الآخر قيل الجسم منقسم اليها فطبيعة الجسمية في
الكل واحدة قلت جاز ان يكون اشتراكها عرضيا او جنسيا او
متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك قيل عليه فيكون تلك
الاجزاء نظرا الى طبيعتها قابلة للانفكاك لكن عاقها عنه تلك عائق خارجي
وذلك لا ينافي عرضيا كما في الفلك وتكون تلك الاجزاء قابلة للاتصال و
الانفصال فلا يثبت الهيولى وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال
هو وحدة الجسم والانفصال هو التعدد وهما عارضان متعاقبان على
الجسم والقابل لهما الجسم ولا يلزم تركب الجسم من الهيولى والصورة قيل
في دفعه الجسم المعين لا يبقى مع التعدد ضرورة انتفاء الهوية الخاصة والقابل
يبقى مع المقبول قلت لا نم انتفاء المعين وانما يلزم ان لو كان الاتصال
المعين المعدوم ح من متشخصاته لكنه ممنوع فروع على تركب الجسم من الهيولى
والصورة قالوا الصورة لا تنفك عن الهيولى لانها لا تنفك عن التناهي
لما يجيء من تناهي الامتدادات الجسمانية والتشكل لان كل متناه
متشكل والموجب لهما ليس الجسمية العامة ولا اشياء من لوازمها و
الا لتساوى الجزء الكل فيهما اى في التناهي والتشكل لاشتراكهما في الصورة
الجسمية الموجبة لذلك ولا الفاعل اى المفارق والا لاستغنت
الصورة بالانفعال وقبول الفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام
لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض
واللازم باطل لما مر من ان قبول الانفعال والفصل والوصل من
لواحق المادة فهو اى الموجب للتناهي والتشكل القابل اى الهيولى بما فيه
من الصفات اى الاستعدادات المختلفة فثبت ان الصورة

لا تنفك عن الهيولى ولانها دليل ثان على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى
وتقريره ان الصورة قابلة للقسمة الوهمية ابدا لما مر في نفي الجزء و
وكل ما قبل الوهمية قبل الانفكاكية لما سبق في السؤال وكل ما قبل الانفكاك
فله مادة لما سبق في اثبات الهيولى على ما سبق تقرير هذه المقدمات
ولا الهيولى عنها اى لا تنفك الهيولى عن الصورة لانها لو تجردت
ذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية بان يقال هاهنا او هناك
وانقسمت في جميع الجهات كان جسما اذ لا نعني بالجسم الا ذا وضع
يقبل القسمة في جميع الجهات والا كانت نقطة او خطا او سطحا لانها
ان لم تقبل القسمة في جميعها فان لم تقبل في شيء من الجهات فالاول
وان قبلها في جهة فالثاني والا فالثالث والتالي باطل لان الهيولى
ليست شيئا منها اقول كلا الملازمتين ممنوعة فان الجسم الطبيعي مركب من الهيولى
والصورة فلا يكون الهيولى المجردة عن الصورة جسما طبيعيا والجسم الطبيعي
التعليمي والثلاثة الباقية اعراض فلا يكون الهيولى التي هي جوهر شيئا منها
ولو تجردت بغير ذات وضع فاذا لحقها الصورة تصير ذات وضع فحصوله
والا لما كانت في حيز من الاحياز او كانت في جميع الاحياز وكلاهما ضروري
البطلان لامكان غيره الحج مع امكان غير ذلك الوضع فترجيح الحائز بلا مرجح
وللقائل ان يقول لا يلزم من الدليل الا ان الهيولى المجردة يستحيل اقترانها
بالصورة لانه لا يجوز خلو الهيولى عن الصورة مطلقا فان قلت اذا ثبت
ان الهيولى المجردة لا تقترن بالصورة انعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما
يقترن بالصورة لا يكون هيولى مجردة وهيولى الاجسام مقترنة بالصورة
فلا تتجرد عنها قلت البحث وان وقع في اجزاء الجسم لكن دعواهم استحالة تجرد
الهيولى مطلقا فلا في تكميل الدليل واذا ثبت ان منها ما يكون مقترنة
بالصورة لا تتجرد عنها يلزم استحالة تجردها مطلقا اذ لو امكن ولا شك
ان اقتران الصورة بها ممكن ايضا والا لما قارنت ابدا لزم امكان التجرد
مع امكان الاقتران وذلك مستلزم لامكان اللحم اذا التجرد مع الاقتران

ح واذا كان كذلك كان امكان التجرد مع امكان الاقتران امكانا للمح لكن
امكان المح مح فيكون امكان التجرد محالا وفيه نظر اذ لعل تلك الهيولى المجردة
تكون مخالفة بالماهية للهيوليات المقترنة وتمتنع اقترانها ولانها دليل ثان على
ان الهيولى لا تنفك عن الصورة ولو تجردت لكانت موجودة بالفعل
ومستعدة للصورة والواحد لا يقتضي قوة وفعلا اذ الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد فيكون لها ما يقتضي هذه القوة وهي الهيولى لان المقتضي للقوة
القبول سوى الهيولى فيكون للهيولى هيولى اخرى والكلام فيها كما
في الاولى فيلزم التسلسل في الهيوليات وذلك مح فالهيولى هذا البحث
متفرع على ما سبق وهو انه لما علم امتناع انفكاك كل واحد منهما عن الاخر
فلكل منهما لا محالة افتقار الى الاخر والا لجاز الانفكاك وليست الهيولى علة
للصورة والا لم يكن لها وجود قبل وجود الصورة ولا جمع القبول والفعل ولانها تقبل
صورا لا نهاية لها فلا تكون علة لمعينة ولا الصورة علة للهيولى لانها حال
فيها فتحتاج في وجودها اليها ولانها لا توجد الا مع التناهي والتشكل والهيولى
متقدمة عليهما وما مع المتاخر متاخر ولانه يلزم ح انتفاء الهيولى عند انتفاء
الصورة المعينة لانتفاء المعلول عند انتفاء العلة بل الهيولى تفتقر اليها
في بقائها وتحرزها لان الصورة تستحفظها بتواردها اذ لو فرضنا زوال صورة
وعدم اقتران اخرى عدمت المادة فهي كالدعائم تزال واحدة وتقام عليها
اخرى والصورة تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها اذ قد علمت في باب
التغير ان تشخصها بالمادة وما يكتنفها من الاعراض والمادة ايضا هذه اشارة
الى اثبات الصورة النوعية التي بها تصير الاجسام انواعا متباينة بعد
اشتراكها في الصورة الجسمية لا تخلو عن صورة اخرى نوعية والا لما اختلفت
الاجسام في الهيئات اي الاشكال والامكنة لكون بعضها قريبا من المركز
وبعضها بعيدا منه والكيفيات كالحرارة والبرودة وغيرهما والاوضاع
الطبيعية لكون بعضها محيطا بالكل وبعضها في وسط الكل والتشكل
والتفكك بسهولة كالماء او عسر كالارض واللازم باطل لتحقق الاختلاف

بيان الملازمة ان هذه الامور المستندة الى الهيولى لان القابل لا يكون
فاعلا ولا الى المجرد لان نسبته الى الكل سواء فتخصيص البعض بالبعض
اخرى ح فلو لم تكن امور مختلفة تقتضي تلك الاثار لما اختلفت الاجسام
فيها لان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولوازمها وتلك الامور ان
كانت مقومة للاجسام فهو المطلوب والا عاد الكلام فيها وتسلسل
قال الامام الرازي الظاهر انها من الاعراض وقول لم لا يمتنع تعاقب
صور بلا نهاية فلم يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية وربما استدل بان الماء
اذا سخن يعود بالطبع باردا فثمة امر هو مبدأ الكيفية الباقية قلنا ومن
اين يلزم كونه من المقومات واعلم ان بناء هذه الكلمات المذكورة في
اثبات الهيولى والصورة والمباحث المتفرعة على ذلك على نفي الفاعل
المختار فانا اذا جوزنا ثبوت فاعل مختار جاز ثبوت صورة وهيولى
مجردتين والموجب للتناهي والتشكل والاختصاص بالحيز المعين والوضع
المعين هو ارادته واختياره والحق ثبوته كما يجي ومع ذلك فللمعترض
ان يجوز انفصال الصورة بنفسها ويقول لم لا يجوز ان يكون الموجب
للتناهي والتشكل هو الفاعل قوله لو كان كذلك لاستغلت الصورة
بالانفعال قلنا لم قلتم انه مح قوله فيكون فيها قوة الفصل والوصل قلنا
لا نم توقف قبولها للتناهي والتشكل عليها فان الاشكال قد تختلف
من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات
المختلفة وهذا الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين المذكورين لامتناع
انفكاك الصورة عن الهيولى وعدم استلزام قبول القسمة الوهمية
قبول الانفكاكية وما ذكره لبيانه فقد سبق الكلام عليه في جواب السؤال
وهذا اعتراض على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الصورة
عن الهيولى وان تبقى المادة المعينة المجردة عن الصورة وصفا معينا فتنتظر
اقتران الصورة بها فان الصورة اذا اقترنت بها اصبح ان يكون لها
وضع وحيز معين فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وهذا اعتراض على الوجه الاول

الوجه

من الوجهين الدالين على ان الهيولى لا تنفك عن الصورة وكون الواحد مبدأ
لكثير وما ذكر لبيانه ممنوع كما مر في بحث العلل وهذا اعتراض على الوجه الثاني
من الوجهين الدالين على ان الهيولى لا تنفك عن الصورة مع ان القابلية اى
قابلية الهيولى ليست اثر المؤثر حتى تكون الهيولى مبدأ لها ويلزم كون الواحد
مبدأ لكثير بل هي من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في خارج
الذهن ووجود المادة بالفعل ليس مقتضى ذاتها حتى تكون الهيولى
مبدأ له ويلزم ما ذكرتم بل هو اما فعل الفاعل المختار او فعل العقول
على اختلاف الرأيين وان يطابقهم اى وللمعترض ان يطالب الحكماء بما
يوجب الاختلاف في الصورة النوعية ويقول اختلاف الاجسام في
الاعراض ان لم يفتقر الى صورة نوعية بطل ما ذكرتم وان افتقر يلزم ان
يكون تلك الصورة ايضا مستندة الى صورة اخرى ويلزم التسلسل
ثم نزعم ان ما يجعلونه اثاه من الاحوال العنصرية السابقة والاختلاف
الفلكية سبب لاختلاف الاعراض والهيئات تعني ان الحكماء يقولون الموجب
للاختلاف في الصور النوعية هو الاستعدادات السابقة في العنصريات
واختلاف الهيوليات بالماهية في الفلك فيقول المعترض لم لا يجوز ان يكون
ذلك سببا لاختلاف الاجسام في الاعراض والهيئات الثالث في اقسامه
اى الجسم قال الحكماء الاجسام اما بسايط او مركبات لانها اما ان لا تكون
مركبة من اجسام مختلفة الصور كالماء او مركبة منها كالمواليد الثلثة
والبسايط تكون كرية بحسب طبعها لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي
هيئات مختلفة بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلو لم تكن
كرية لكانت مضلعة فاختص بعض الاجزاء بالضلع والبعض بالزاوية
مع ان طبعها واحد وينقسم الى فلكيات وعناصر لانها ان لم تكن قابلة
للخرق فالاول والا فالثاني والاول افلاك وكواكب لانها ان لم تكن جرم
فالاول والا فالثاني والافلاك الثابتة بالارصاد تسعة بمعنى انه لا يجوز
ان يكون اقل منها واما في جانب الكثرة فلا جرم الاول الفلك الاعظم

والعرش المجيد بلسان اهل الشرع والجسم المحيط بسائر الاجسام
ويدل عليه اى على وجود الفلك الاول وجوه الاول ان الاجسام متناهية
لما سنذكره فيكون جسم هو نهايتها وليس وراءه جسم آخر وهو المطلوب
قيل لم يدل الدليل على وجود جسم واحد محيط بجميع الاجسام فانه يجوز
ان ينتهي الاجسام في كل جهة بجسم والمطلوب اثباته ان الجهة متعلق
الاشارة فانه تعالى يحرك الجسم الى هذه الجهة ومقصد المتحرك بالوصول
اليه انما قيد به لان مقصد المتحرك بالتحصيل كالمتحرك من السواد الى البياض
يجب ان لا يكون موجودا والا لكان تحصيلا للحاصل فيكون موجودا غير
مجردة اذ المعدوم والمجرد لا يكون مشارا اليهما بالاشارة الحسية ولا يقصد
المتحرك الوصول اليهما وليس بجسم لانه غير منقسم وكل جسم منقسم والا فالواصل
الى نصفها الذي هو اقرب الى المتحرك ان وقف فالجهة هو لانه مقصد
المتحرك لا ما بعده فما فرضناه بنصف الجهة يكون نفس الجهة هو والا اى وان
لم يقف وتحرك بحركته عن الجهة فكذلك اى يلزم ان يكون الجهة ذلك
النصف لا ما بعده وان كانت اليها فالجهة ما بعده فلا يكون هذا النصف
مع ما بعده جهة هو قيل الحصر ممنوع لجواز ان يكون الحركة في الجهة وهو
ضعيف لانها باعتبار كون الحركة فيها تكون مسافة لا جهة اذ جهة الحركة
هي نهاية المسافة التي يقطع بالحركة ونهاية الشيء لا يكون ذلك الشيء بالضرورة
واذا ثبت انها ليست بجسم وهي موجودة غير مجردة فهي جسمانية والمحدد
اى المعين لها جسم واحد اذ لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض يتحدد القرب
بها دون البعد لان البعد عن كل منها هو القرب من الآخر فيكون البعد
المتحدد بها غير حقيقي بل امرا اضافيا ونحن نريد المحدد للجهتين الحقيقيتين
اللتين لا يتغيران باختلاف الاوضاع والاضافات وان احاط
فالمحاط حشو اذ المحيط يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه فيتحدد
الجهتان الحقيقيتان معا فلا حاجة الى غيره في التحديد قيل انما يتم ذلك لو
كان المحيط كرويا ولم يثبت بعد وهو بسيط والاصح الانحلال عليه

فان كل جسم مركب من اجسام مختلفة الطباع بصح انحلال اجزاء التي هي
اجسام مختلفة وانتقالها الى احيازها الطبيعية وهو الانحلال بالحركة المستقيمة
المتوجهة الى الجهة فالجهة له لا به هو فيكون كرياً كما هو ثم من الارصاد شاهد
على ان الكواكب والافلاك تتحرك بالحركة اليومية وحركات اخر متفاوتة
في السرعة والبطوء فلا بد من جسم محيط بها و يحركها بحركتها اليومية لئلا
يلزم ان يكون جسم واحد متحركاً بالذات في زمان واحد بحركتين مختلفتين
في السرعة والبطوء في جهتين مختلفتين فانه مح وهذا دل على فلك تاسع
ولا دليل على حاطية بجملة الاجسام واما الثمان الباقية فيدل عليها
اختلاف حركات الكواكب فان لكل منها حركة مخالفة لحركة الاخرى على
ما وجد بالرصد وامتناع تحركها بالذات كالسمك في الماء لاستحالة الخرق
على الافلاك فيجب لكل حركة فلك لكنها ثماني حركات في احدها للثوابت وسبعة
للسيارات فهناك ثمانية افلاك وللقائل ان يقول لا نم استحالة الخرق
على الافلاك التي هي غير المحدد فان امتناع الحركة المستقيمة انما ثبت فيه
فقط وان سلم استحالته في الجميع فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب
نطاق المراد به جسم شبيه بحلقة ملون فطره ما و بالنظر الكوكب
منفصل من ثخن الفلك يتحرك بنفسه او باعتماد الكوكب المركوز فيه
عليه وح لا يلزم الخرق فرعان على وجود الافلاك الاول انها باسرها
شفافة غير ملونة اذ لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن رؤية ما
وراءها لان شان الملون ذلك و الثاني باطل والاول لما اشار
من الكواكب سوى القمر مثل الماء والزجاج والبلور ملونة
مع انها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها وان سلم فلا نمشي في
الفلك الثامن والتاسع لانه ليس وراء التاسع شيء مرئي حتى يستدل برؤيته
على كونه شفافاً التاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب
يستدل برؤيته على كون الثامن شفافاً واجيب بان كون الماء والزجاج
والبلور التي لا تحجب عن رؤية ما وراءها ملونة وكونها مرئية لا تعضي كونها

ملونة فان المرئي غير منحصر في الملون والفلك الثامن والتاسع لو كانا ملونين
لكانا مرئيين واللازم باطل فالملزوم مثله وللقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون هذه الزرقة المرئية لونهما لا يقال ذلك امر يحس في الشفاف اذا
بعد عمقه كما في ماء البحر لانا نقول وقد يكون لوناً حقيقياً وما الدليل
على انه لا يحدث الا بذلك الطريق لا حارة ولا باردة والا لكانت في غاية
الحرارة والبرودة لان الطبيعة ان اقتضت شيئاً ولم يكن لها عائق
عن ذلك حصل ذلك الاثر على اتم ما يكون ولو كان كذلك لاستولى الحر
والبرد على عالم العناصر بمجاورتها اي بسبب مجاورة العناصر للافلاك
اذ العناصر عند الافلاك كنقطة من بحر بل لا نسبة لها محسوسة الى
ما فوق فلك القمر ولزم من ذلك الاحراق او الجمود ويلزمه عدم تكون
شيء من المواليد لكنه باطل حساً قيل فيه نظر لجواز ان يكون البعض
حاراً والبعض بارداً فاعتدل التاثير ولا يلزم ما ذكرتم والعناصر
السخونة مختلفة بالنوع فربما لا تعتمل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة
ولا خفيفة ولا ثقيلة والا لكان في طباعها ميل عن المركز والبعد او ذلك
ميل مستقيم وهو مستلزم لجواز الحركة المستقيمة عليها وقد تقدم استحالة
ذلك على الافلاك وانما قال في طباعها ولم يقل في طبيعتها لان الطبيعة
مبدأ حركة الجسم على نهج واحد من غير ارادة وحركات الافلاك ارادية
واما الطباع فيعم الاجسام كلها واعلم ان هذا الدليل لا يتم الا في
المحدد اذ الحركة المستقيمة لم يثبت امتناعها الا عليه ولا رطبة ولا
يابسة لان سهولة التشكل والالتصاق التي هي عبارة عن الرطوبة
وعسرهما الذي هو عبارة عن اليبوسة لا يتم الا بالحركة المستقيمة التي قد
تقدم امتناعها على الفلك ولا قابلة للحركة الكمية اي النمو والذبول و
التخلخل والتكاثف لانه لو زاد محدب المحيط لزم ان يكون فوقه خلاء
يتسع لذلك الزائد وهو مح ومقعره مثل محدبه في تمام الماهية فيستحيل
عليه ما استحال على محدبه واذا لم يتغير مقعره امتنع ذلك في محدب الحاوية

والا لزم التداخل ان لم يكن بين الفلكين فرجة او وقوع الخلاء بينهما ان
كان بينهما فرجة وكذا في مقعره لانه كالمحدب في تمام الحقيقة وهكذا نقول
في جميع سطوح الافلاك حتى ينتهي الى المقعر المماس للنار وفيه اختلال
لان امتناع ازدياد المحدب اي محدب الفلك المحيط ليس لذاته بل لعدم
الحيز الذي هو شرط اي شرط ازدياد المحدب ولا يلزم من ذلك انتفاء الشرط
المقعر له فيه اي في هذا الامتناع لان الشرط وهو الحيز غير معتبر ههنا
فجاز ان يتكاثف محدب الفلك التاسع عند انبساط مقعر المحدد
المحيط به ولا يلزم شيء من المحالات المذكورة الثاني انها متحركة بالاستدارة
اعلم انه قد علم الطريق الاني في حركتها وهو الاستدلال من الحركة الكواكب
الطريقان المذكوران لميان لان الاجزاء المفترضة فيها متماثلة في
الحقيقة لما ثبت من انها بسايط فيصح لكل واحد منها من الوضع والموضع
ما حصل للاخر لوجوب استواء المتماثلات في الاحكام وانما قال عن
الوضع والموضع ليعم المحدد وغيره ولا يتاتى ذلك الا بالحركة المستديرة
فيصح الحركة المستديرة عليها وكل ما صحت الحركة المستديرة عليه ففيه
مبدا ميل مستدير وكل ما فيه ذلك كان متحركا بالاستدارة لوجوب
حصول الاثر عند حصول المؤثر وايضا لو بقي كل جزء على وضع معين
وفي حيز معين من اجزاء حيز الكل مع جواز غيره من الاوضاع والاحياز
فانها متساوية في الماهية فنسبة الاحياز الى جميعها على السواء
لزم الترجيح بلا مرجح وهما اي هذان الدليلان منقوضان بالعناصر
لجريان الدليلين فيها قيل في العناصر مانع وهو مبدا الميل المستقيم
وفيه بحث واما الكواكب فهي اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك مضيئة
بذاتها الا القمر فانه مستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره
بحسب قربه من الشمس وبعده لا يقال فلعله له نصف احد وجهيه بالذات
ومظلم الاخر ويتحرك على مركزه بحركة تساوي حركة الفلك بحيث يكون عند
الاجتماع وجهه المضيء الى الشمس والمظلم الينا فاذا تحرك الفلك تحرك

هذه الكرة بمقدار حركته فيظهر لنا جانبها المضيء بالتدريج حتى اذا حصل للفلك
نصف دورة يكون قد تم لها نصف دورة ايضا فيظهر وجهها المضيء بتمامه
عند الاستقبال ويرى بدرا فلا يلزم ان يكون نوره مستفادا من
الشمس اذ الخسوف يكذبه اي يكذب هذا الاحتمال لان الخسوف
انما هو عند الاستقبال وعند الاستقبال وجهه المضيء بتمامه الى ناحية
الارض منه وبين الشمس لا ينبغي لمسافة اقول وايضا يتفاوت
اجتماعه ولا يلزم ان يكون الاجتماع فانه لو كان عند الاجتماع في اول
الحمل ووجهه المظلم الينا فكلما وصل الى اول الحمل ينبغي ان يصير وجهه المظلم
الينا ولا يصير مرئيا وان كان الشمس في الميزان فانه تم دورة
فلكه ودورته وبطلانه ظاهر ولو قال ويتحرك على مركزه حركة ابطاء
من حركة فلكه بمقدار حركة الشمس لم يرد عليه هذا الاعتراض واما
العناصر فخفيف مطلق يطلب نفس المحيط وهو النار حار يابس اي
لو خلي وطبعه لاحس منه بالكيفيتين اما حرارتها فظاهرة محسوسة
فان النار التي عندنا مع عدم صرافتها كيف فيها بالاضداد يحس منها
الحرارة فما يكون خاليا عن الاضداد يكون اولى واما يبوستها فلانها
مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون
افناءها الرطوبة للتلطيف والتصعيد لا لكونها يابسة في نفسها
فالاولى ان نقول انها يابسة لان استحالة الحطب اليابس اليها
اسهل من الرطب فلو كانت رطبة كان الامر بالعكس اقول
ويرد عليه ايضا المنع المتقدم اذ لعل سرعة استحالة الحطب اليابس
اليها لكونه اقبل للتلطيف والتصعيد فان قيل الست فسرت اليبوسة
بعسر قبول الاشكال وتركها فما هو النار بخلافه سهلة الشكل
والترك قلنا ذلك فيما عندنا من النيران وهي مخلوطة بالهواء فلم
قلت ان النار البسيطة كذلك اقول تلك النار المختلطة ايضا يابسة
بالاتفاق مع سهولة التشكل والترك مماس لمقعر فلك القمر

المسمى بالاثل وحذف مضاف اى لا يطلب نفس المحيط بل يكون اميل
اليه من باقى العناصر اعنى الماء والارض فهو خفيف بالاضافة اليهما
وهو الهواء حار لان الماء اذا سخن و لطف بحيث يشبه به لصيرورته بخارا
او ما يحس من برودة الهواء المجاور لا بد انما هو بواسطة اختلاط الاجزاء
المائية و مجاورتها اياه رطب لانه سهل القبول والترك للاشكال مماس
لمقعر النار وثقيل مطلق يطلب نفس المركز وهو الارض بارد فانها
لو خليت وطبعها ولم تسخن بامر غريب ظهر منها برد محسوس يابس لعدم
قبولها الاشكال بسهولة ومحله الوسط بحيث ينطبق مركزه على مركز
العالم وثقيل مضاف وهو الماء بارد فانا نحس برودته عند زوال
الاسباب كشعاع الشمس وتاثير النار رطب لانه سهل القبول للاشكال
اقول فيه بحث فان طبيعة الجمود اذ طبيعة البرد وانه يوجب جموده على
تقدير انتفاء القواسر لكن الشمس يذيبها فلا يكون رطبا وكان حقه
حقه ان يحيط بالارض كلها لانه بسيط وشكل البسيط الكرة الا انه
لا حصل في بعض جوانبها تلال ووهاد لاسباب خارجة ومعدات
متلاحقة لابداية لها بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء
بالطبع الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة وذلك حكمة من الله تعالى
ورحمة لتكون منشاء للنبات ومسكنا للحيوانات وللقائل ان يقول ما ذكر
رجوع الى القادر المختار فان اختصاص جزء من البسيط باستعداد
دون جزء مع استواء نسبة المعدات اليهما لا يستند الا الى الفاعل
واذا كان كذلك فيطرح منه المؤنات ووفق لاسناد الجميع الى قدرته
واختياره فاولئك هم المفلحون ثم انها اى العناصر باسرها كائنة فاسدة
اى قابلة للكون والفساد اعنى خلع صورته ولبس صورة اخرى لان
مياه بعض العيون تنعقد حجرا كعين ببنكوه بلدة مراغة من اذربيجان
وغيره والحجر يجعله اصحاب الحيل اى اصحاب الاكسير ماء والهواء الملاقى
للاناء المبرد بالجمد يصير قطرات الماء ثم لا يجوز ان يكون ذلك بالترشح

او يكون ذلك للندى موجودا في الهواء الا انه لقلته وحرارة الهواء
لم يتمكن من ان يجتمع وينزل فاذا برد اطراف الاناء وبرد الهواء
الملتصق به اجتمع على اطرافه لانا نقول لو كان بالترشح لكان الماء
الحار اولى به لكونه الطف واقبل للنفوذ في الاجسام ولكان ما
يظهر في الاناء المتخلخل اكثر مما في المستحصف ولم يظهر فوق محل
المكبوب على الجمد مع عدم ملاقاتها الماء والمشاهد بخلافه ولو كان ذلك
الندى موجودا في الهواء لكان اذا اجتمع انقطع بحيث لو كان يحدث
النفخة انقص او تراخى زمنه حدوثه لكنه ليس كذلك والماء المغلي
والشعلة هواء والهواء نارا بالنفخ القوي في كير الحدادين وسد
الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد ويعلم مما ذكرنا ان هيولى
العناصر مشتركة وان كلا منها ينقلب الى ما لا يجاوره بالواسطة فان
النار مثلا اذا انقلبت هواء والهواء ماء والماء ارضا فيكون انقلابها
هواء بلا واسطة وانقلابها ماء بواسطة انقلابها هواء وانقلابها
ارضا بواسطة انقلابها هواء وانقلاب الهواء ماء وهكذا في الجميع
فيكون انواع الكون والفساد اثنى عشر حاصلة من انقلاب كل من
الاربعة الى الانقلابات التي بلا وسط فانه لا يمتنع الانقلاب بغير
وسط على امكان الانقلاب بوسط او وسطين واما المركبات
فانما تخلق من امتزاج هذه الاربع فانا اذا وضعنا مركبا في
القرع والانبيق فانه يحصل منه بالتحليل هواء وماء وارض
ولا بد لها من حرارة طابخة وحاملها النار اقول فيه بحث فان
الحرارة غير منحصرة في حرارة النار بامزجة مختلفة معدة لخلق
متخالفة اى الامزجة المختلفة معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدأ
المفارق فيفيض على كل مزاج ما يليق به بحسب استعداده و
الحالة هي الهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل والمراد
ههنا مبادي تلك الهيئات وهي الصورة النوعية وهي اى المركبات

المعادن والنبات والحيوان لان تلك الصور ان كانت معدا
لحفظ العناصر المتداعية الى الانفكاك فقط فهي الصورة المعدنية
وان كانت مع ذلك مصدرا للتغذية والتنمية وتوليد المثل فهي الصورة
النباتية وان كانت مع ذلك مصدرا للحس والحركة الارادية فهي
الصورة الحيوانية والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط
العناصر الاربعة اذا امتزجت لا بد ان ينكسر صرافة كل واحد منها بالاخر
وهو المسمى بالتفاعل وح يحصل كيفية متوسطة بين الكيفيات المتضادة
بسبب تفاعل العناصر بعضها في بعض ومعنى التوسط انها لا تكون
حارة ولا باردة في الغاية ولا رطبة ولا يابسة في الغاية بل تستحر
بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة
واليبوسة بان تصغر اجزاء البسائط لانه تحصل التفاعل اي
هذا التفاعل لا يحصل الا بان تصغر اجزاء البسائط وتختلط
بعضها ببعض والا لم يصل التاثير الى الاجزاء الباطنة لذي الحجم
الكبير وذلك لان التفاعل انما يحصل بالتماس والتماس انما هو بالسطوح
وكلما كانت السطوح اكثر كان ٢ اكثر وكثرة السطوح انما تكون بكثرة التماس ٢
الاجزاء وكثرة الاجزاء لا تحصل الا بالتصغير فكان من ضرورة
المزاج تصغر الاجزاء بحيث تنكسر سورة كل واحد منها سورة كيفية
الاخر فتحدث كيفية متوسطة اعلم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت
فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث يفعل عنه لان
فعل كل منها ان كان مع انفعاله يلزم ان يكون الشيء الواحد
بالنسبة الى الاخر غالبا مغلوبا معا وان كان فعله في الاخر بعد ما على انفعاله
عنه يلزم ان يصير الاخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله
عنه يلزم ان يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا فاذا لا بد وان يكون
فعل كل منها في الاخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز ان يكون من
حيث المادة فاعلا لان المادة من حيث هي مادة قابلة والقابل من

حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة والكيفية
هي المنكسرة لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر
منكسرا والمنكسر كاسرا او الشيء في حالة واحدة غالبا مغلوبا كاسرا منكسرا
لان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا يكون منكسرا
والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل المادة ولذلك يحصل الكيفية
المتوسطة بين الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورتين اول
لا شك ان المادة لا تنفعل بحسب الذات اذ لا يحصل تغيرها بل انما تنكسر
بحسب الكيفية فيلزم المحذور الرابع في حدوثها هذه المسئلة من المسائل
الجليلة لهذا العلم ومما تحيرت العقول فيها فذهب المسلمون وساير
اهل الاديان الى ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وقال ارسطو
الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالشكل والمقدار المعين
وما يجري مجراهما مما لا ينفك عنها سوى الاوضاع اللازمة عن حركاتها
لان كل وضع مسبوق بآخر والعناصر هيولاتها اي هيولاتها فانها قديمة
بشخصها اذ لو كانت حادثة بشخصها لاحتاجت الى مادة لان كل حادث
مسبوق بمادة ويلزم التسلسل واما صورها الجسمية فقديمة بنوعها
لان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية وهي قديمة وليست قديمة
بشخصها لان كل اتصال يعدم بطريان الانفصال ويحدث اتصالان
اخران واما صورها النوعية فقديمة بجنسها لان الهيولى القديمة لا تنفك
عن صورة نوعية وليست قديمة بنوعها لما ثبت من الكون والفساد
فهي قديمة بجنسها وانما قال في الصورة الجسمية قديمة بنوعها وفي النوعية
بجنسها لان مطلق الصورة الجسمية طبيعة واحدة نوعية لكونها مقولة على
امتدادات متفقة الحقيقة واما مطلق الصورة النوعية فهي مقولة على
صور العناصر والافلاك النوعية وهي طبايع مختلفة لا محالة لاختلاف
لوازمها وقال من قبله من الحكماء السابقين عليه الكل اي الاجسام كلها
فلكية كانت او عنصرية قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية

وصفاتها واختلفوا في تلك الذوات القديمة المتصفة بالصفات الحادثة
فقيل كان الاصل جوهرة فنظر الباري تعالى اليها بنظر الهيبة فذابت
وصارت ماء ثم حصل الارض منها بالتكثف والنار والهواء بالتلطف
والسماء من دخان النار وقيل كان اي ذلك الاصل ارضا فحصل الباقي
منها بالتلطيف وقيل كان هواء وحصل النار بالتلطف والباقي
بالتكثف وقيل نارا وتكونت الباقي بالتكثف والسماء من الدخان وقيل
كان ذلك الاصل اجزاء صغارا من كل جنس متفرقة في الخلاء الغير المتناهي
الاجزاء متحركة لانه ليس بعض الاحياز بعضها اولى من الاخر فيها اجتمع منها
على سبيل الاتفاق اجزاء متماثلة بسبب مصادمة بعضها بعضا التحمت
للمناسبة الذاتية واتصلت صارت جسما وقيل كان نفسا وهيولى
فعشقت عليها للتوقف كمالاتها عليها وصار تعلقها سببا لحدوث العالم
فان الواجب تعالى عهد الى الهيولى ح وخلق منها هذه الاجسام العلوية
والسفلية لتحصل للنفس بواسطة تعلقها كمالات لم تكن حاصلة
فكان تعلقها سببا لحدوث العالم على هذا الوجه وقيل كانت وحدات
فصارت ذوات اوضاع وتكونت نقاط ثم ائتلفت فصارت اجساما
بان تألف من نقاط خطوط ومنها سطوح ومنها اجسام وتوقف
جالينوس في الكل لنا وجوه الاول انه لو كانت الاجسام في الازل
لكانت ساكنة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانها لو لم تكن
ساكنة لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم في انه متحرك وساكن لكن
كونها متحركة في الازل باطل اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير لانها عبارة
عن الانتقال من امر الى اخر والانتقال من امر الى اخر يكون لا محالة مسبوقا
بحصول الامر المنتقل عنه فيكون حقيقة الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير
المنافية للازل لكونه عبارة عن اللامسبوقية بالغير لا يقال الجسم حال الحدوث عبارة عن
ليس بمتحرك ولا ساكن لان الكلام في الجسم الباقي هكذا قيل وفيه بحث وهو
ان الزمان الثاني ليس حالة الازلية فلا يلزم ان يكون الجسم غير خال عنهما

واما بطلان التالي فلانه ح يلزم ان لا تتحرك اصلا اذ الساكن في الازل
لا يتحرك ابدا لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه لامتناع انفكاك
المعلول عن علته وان كان لغيره فذلك الغير لابد وان يكون
موجبا والا لم يكن فعله قديما لان المختار انما يفعل بالقصد والارادة
والقصد الى الايجاد انما يكون اذا لم يكن موجودا لان ايجاد الموجود
مح وذلك الموجب لابد وان يكون واجبا لذاته او منتهيا اليه دفعا
للتسلسل والدور وح يلزم دوامه اي دوام السكون بدوامه
اي بدوام ذلك الموجب الواجب والمنتهي الى الواجب فلا يزال ابدا
لوجوب دوام المعلول بدوام علته الموجبة فالاجسام لو كانت
في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل لما نشاهد من حركات
الافلاك والعنصريات ولا جسم غيرها عند الخصم فالملزوم مثله
قيل لو امتنع وجوده ازلا لامتنع مطلقا والثاني ظاهر البطلان
والا لما وجد اصلا اما الملازمة فلان امتناع وجودها في الازل
ان لم يكن لذاتها امكن وجودها في الازل وهو مناف لما ذكرتم
وان كان لذاتها امتنع انقلابه ممكنا لاستحالة انقلاب الممتنع
لذاته ممكنا لان ما بالذات يستحيل زواله والا لجاز ان يصير
الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا او ممتنعا وتجويزه ذلك
نقض في اثبات باب اثبات الصانع تعالى قلنا الممتنع ازلا
ليس الممتنع لذاته اي انا نختار ان امتناع وجودها في الازل
ليس لذاتها حتى لو امكن لزم الانقلاب المذكور بل لان الازلية
تنافي وجودها كالحادث اليومي فانه يمتنع وجوده في الازل مع
انه ممكن في اليوم وامكان وجوده ينافي الازل لانا نافي ما ذكرنا من
كونها غير ازلية او نختار ان امتناع وجودها في الازل لذاتها ولا يلزم
منه امتناع حصول الوجود الازلي لذاتها امتناع حصول الوجود مطلقا
كما في الحادث اليومي فانه يمتنع حصول الوجود الازلي له لذاته

ويمكن حصوله في اليوم اقول في هذا التوجيه بحث اذ لا معنى للازل
الممتنع ممكنا الازلي قبل المحدد لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا
اذ السكون عندكم هو الاستقرار في مكان واحد والحركة انتقال
من مكان الى مكان آخر وحيث لا مكان فلا حركة ولا سكون قلنا
ان سلم اي لا نم ان المحدد لا مكان له فان المكان هو البعد وللمحدد
مكان بهذا المعنى وان سلم ان المحدد لا مكان له فلا شك انه ذو وضع
ومماسة لما في جوفه فان بقي على الوضع والمماسة المعينين له فساكن
والا فمتحرك قيل لا نسلم انها ليست متحركة في الازل قوله الازل ينافي
الحركة فلو اجتمعا اجتمع المتنافيان قلنا الازل ينافي حركة معينة
مشخصة ولا ينافي حركات متشخصة متعاقبة لا الى اول ونحن قائلون
بانها متحركة بالمعنى الثاني فلا يلزم اجتماع المتنافيين قلنا بل الازل
ينافي الحركة من حيث هي سواء كانت مشخصة او متعاقبة الحركات
لما سبق من انها عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج
فيقتضي لذاتها المسبوقية بالغير قيل لم لا يجوز اي يختار ان سكونها
ممكن في الازل وان علته امر موجب متوكم فيلزم دوام سكونها
بدوامه قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث
فيزول اي السكون بحدوثه لزوال شرطه وهو عدم ذلك الحادث فيتحرك
ح قلنا فينافي حدوثه اي لو كان السكون كما ذكرتم موقوفا على عدم
الحادث فينافي حدوث الحادث وجود السكون ضرورة ان
ما ينافي الشرط ينافي المشروط فيتوقف اي وجود الحادث على
عدمه اي على عدم السكون لتوقف وجود الشيء على ارتفاع منافيه
ويلزم الدور قلت لا نسلم ان احد المتنافيين يتوقف على عدم منافيه
فان العلة تنافي عدم المعلول ولا يتوقف على عدمه وهو وجود
المعلول قيل القدرة على ايجاد معين قدمه ويستطيع بوجوده لان
ايجاد الموجود مح فاستعض ما ذكرتم من الدليل على ان الاجسام لو

كانت ساكنة في الازل لا يجوز ان يتحرك اصلا بناء على ان الازلي لا
يزول قلنا المنقطع التعلق وليس امرا وجوديا بل هو امر اعتباري
يعرض للقدرة عند ارادة ايجاد معين وتغير الاضافات لا يوجب
تغيرا في الذات قيل فدليلكم متوقف على اثبات ثبوته والسكون
وهو غير ثابت قلت هذا الزام منه للحكماء والسكون عندهم
امر وجودي واعلم انه اذا ثبت حدوث الاجسام ثبت حدوث
العالم لان العالم منحصر في الاجسام وعوارضها عند المتكلم
ويمتنع قدم العوارض مع حدوث المعروضات فلا يرد
ما قيل انما يلزم من هذا الدليل على تقدير تسليم مقدماته حدوث
الاجسام لا حدوث العالم مطلقا الثاني الاجسام ممكنة لانها
مركبة ومتعددة اما انها مركبة فبالاتفاق اذ الجسم عند الحكماء
مركب من الهيولي والصورة وعند المتكلم من الجواهر الفردة و
اما انها متعددة فبالضرورة ثم يقول وكل مركب يحتاج الى جزءه
الذي هو غيره وكل متعدد يحتاج الى الآحاد التي هي غيره فهي ممكنة
او يقول الاجسام متعددة ولا شيء من المتعدد بواجب لبرهان التوحيد
وذلك يستلزم ان تكون الاجسام ممكنة فلها سبب اذ كل ممكن له
سبب وذلك السبب لا يكون موجبا والا لزم دوام جميع ما يصدر
عنه بوسط وبغير وسط بدوام ذاته اما اذا لم يكن بغير وسط فظ
واما اذا كان بوسط فلانه يلزم من دوامه دوام معلوله ومن دوام
معلوله دوام معلول معلوله وهلم جرا فيلزم دوام الجميع وهو
مح فيكون مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما تقدم من ان
القديم لا يكون اثر المؤثر المختار لا يقال لم لا يجوز ان يوجد الموجب
جسما متحركا على سبيل الدوام وتكون حركته شرطا لهذه الحوادث
والتغيرات ولا يلزم ح دوام الحوادث بدوامه لان الشرط
وهو الحركة غير دائمي الوجود فلا يكون المشروط دائما لان وجو

هذه الحوادث لو توقف على وجود حركة وتلك الحركة لكونها حادثة على أخرى
وهلم جرا لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المرتبة وضعا وطبعا في
الوجود وهو محال بالاتفاق وبالبرهان الناهض على تناهي العلل وإن
توقف على عدمها بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة
علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوامه دوامه الثالث
الأجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والأول
بين بشواهد الحركات والسكنات والأوضاع والصفات الحادثة عليها
قلت هذا الدليل إلزامي والأولى للعاقل أن يقول يجوز أن يكون جسم بغير
هذه الحالة أي بأن لا يطرأ عليه حادث بل يكون ما يكون له دائما والثاني
مبرهن في الباب الأول من الكتاب الثاني في البحث الرابع في نفي قيام
الحوادث بذاته تعالى احتج المخالف بوجوه الأول لو كانت محدثة لكان
تخصيص إحداثها بالوقت المعين بلا مخصص فإن نسبته إلى جميع الأوقات
بالسوية وهو محال الثاني أن كل حادث فله مادة لما تقدم فالمادة
قديمة دفعا للتسلسل إذ لو كانت حادثة كان لها مادة وينقل الكلام
إليها ويلزم التسلسل في المواد وهو باطل وهي لا تخلو عن الصورة فالصورة
أيضا قديمة لأن ما لا ينفك عن القديم قديم فالجسم قديم لأنه عبارة عنهما
معا وقد حصل ذلك في الأزل الثالث أن الزمان قديم وإلا لكان عدمه
قبل وجوده قبلية لا تتحقق إلا بالزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان
هذا خلف وهو مقدار الحركة القائمة بالجسم لما تقدم فتكون الحركة قديمة لأن
وجود المقدار بدون ذي المقدار محال وهي عرض فوجودها بدون محلها
وهو الجسم محال فيكون الجسم قديما والجواب بأن المخصص هو الإرادة عن الأول صح
فإنها صفة تخصص لذاتها أحد طرفي المقدور على الآخر وعن الثاني والثالث
بأن مقدماتهما غير مسلمة ولا مبرهنة أما الثاني فلأنه متوقف على أن كل حادث
فله مادة وعلى أن الإمكان أمر وجودي وعلى أن الهيولى مفتقرة إلى الصورة
والكل ممنوع وأما الثالث فلأنه مبني على أن القبلية أمر وجودي وعلى

أنها لا تتحقق إلا بالزمان وعلى أن الزمان مقدار الحركة وشيء من هذه المقدمات
لا يتم بالبرهان لما تقدم في بحث الزمان واعلم أن صحة الفناء عليها متفرع
على حدوثها فإن من اعتقد قدمه أحال عدمه ضرورة دوام المعلول
بدوام موجبه ومن اعتقد حدوثها ذهب إلى جواز الفناء عليها فإنها
لما لم تكن أزلية كانت ماهيتها قابلة للعدم وذلك لأن القبول من لوازم
الماهية فلا ينفك عنها قلت لا يلزم من صحة العدم مطلقا صحة العدم
بعد الوجود فإن العام لا يستلزم الخاص والكرامية وإن اعترفوا
بحدوثها قالوا إنها أبدية إذ لو عدمت فعدمها إما أن يكون بإعدام
فاعل أو بطريان ضد أو زوال شرط والكل محال وقد سبق الكلام
فيه تقريرا وجوابا الخامس في تناهي الأجسام الأبعاد الموجودة إنما قيد
بذلك لأنه لا نزاع في جواز تصور بعد غير متناه إنما الخلاف في البعد
الموجود خارجا متناهية سواء فرضت في خلاء أو ملاء خلافا للهند
لنا أنا لو فرضنا خطا غير متناه وخطا متناهيا موازيا للأول فإذا
مال الخط المتناهي إلى المسامتة فلا بد من نقطة تكون أول نقطة
المسامتة إذ المسامتة حادثة فلا بد لها من أول ويكون الخط منقطعا
بها وإلا أي وإن لم ينقطع بل بقي منه شيء فوقها لكان أول المسامتة
مع ما فوقها لأن المسامتة مع ما فوقها تحصل بميل أقل من الميل
الذي حصل المسامتة معها والميل الأقل بالضرورة يحدث قبل
الميل الأكثر فلا يكون ما فرضناه أول المسامتة بأول المسامتة هذا خلف وإذا لزم
انقطاع الخط بتلك النقطة فيكون غير المتناهي متناهيا هذا خلف واعترض
عليه نصير الدين الطوسي بأنا لا نسلم أنه لو مال طرف الخط المتناهي
لحدث نقطة في الغير المتناهي تكون هي أول نقطة المسامتة إذ المسامتة
إنما تتحقق عند ميل طرف الخط المتناهي عن الموازاة ولا ميل إلا ويمكن
دونه ميل لأن الميل في جزء أكثر من الميل في نصفه وهكذا فيلزم
أن يكون قبل كل مسامتة مسامتة لا إلى نهاية فلا يتحقق أول المسامتة

فان قيل هذا انما يستقيم على تقدير انتفاء الجزء اجيب بان ماذكروا ايضا كذلك
اذ على تقدير تحققه اذا مال في جزء يحدث في الخط الغير المتناهي اول نقطة
المسامتة ولا يمكن ان يتصور غيرها فلا يلزم انقطاع الخط اذ لا يمكنهم
ان يقولوا لان المسامتة مع ما فوقها تحصل بميل اقل من الميل الذي يحصل به
المسامتة معها اذ الاقل منه غير متصور والحق انه مع انتفاء الجزء لا يمكنهم
ان يقولوا ذلك لان حركة الخط في ميله من الموازاة الى المسامتة يستدعي
بالضرورة مقدارا وليس للجزء مقدار يتصور فيه الحركة وح اذا مال الطرف
الخط بمقدار لا يتصور الحركة في اقل منه يتحقق لا محالة اول نقطة المسامتة
احتجوا بان كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه حسا لان ما يلي جنوبه غير ما يلي
شماله وكل ما كان كذلك فهو موجود جسم او جسماني والجسماني ايضا لا بد له
من جسم فيثبت ان ما وراء كل جسم جسم اخر لا الى نهاية ومنع بان التميز
وهم محض ليس بشيء الفصل الثاني في المفارقات وفيه مباحث ا
في اقسامها الجواهر الغائبة اي عن حواسنا اما ان تكون مؤثرة في الاجسام
او مدبرة لها او لا مؤثرة ولا مدبرة الاول هم العقول بلسان الحكماء
والملاء الاعلى بلسان الشرع والثاني ينقسم الى علوية مدبرة الاجرام العلوية
وهي النفوس الفلكية بلسان الحكماء والملائكة السماوية بلسان الشرع وسفلية
مدبرة عالم العناصر وهي اما ان تكون مدبرة للبسائط وانواع الكائنات وتسمى
ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحي صلوات الله عليه وقال جاءني
ملك الجبال وملك البحار وملك الامطار وملك الارزاق واما ان تكون
مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة والثالث
ينقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون وشرير بالذات وهم
الشياطين ومستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن و
الشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للابدان فان كانت شريرة بحيث
صار فعل الشر والاخلاق الذميمة ملكة لها فبعد المفارقة ربما تحدث
لها مشاكلها من النفوس الشريرة المتعلقة بالابدان فتعلق بزمان التعلق

بابدانها وتعاونها على فعل الشر وهي الشياطين وان كانت خيرة كان الامر
بالعكس واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر المجردة قالوا الملائكة والجن
والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة لا يقال
لو كانت لطيفة لتمزقت عند هبوب الرياح القوية ولما قدرت على الافعال
الشاقة ولو كانت كثيفة لشاهدها كل من كان سليم الحس لانا نقول
انها لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام وح لا يلزم التمزق
ولا عدم الاقتدار على الافعال الشاقة هذا اي هذا التقسيم المذكور
في هذا البحث ما استنبطته من فوائد الانبياء والعظماء من فوائد الحكماء
واحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال
كما قال الله تع وما يعلم جنود ربك الا هو الثاني في العقول قال الحكماء هم
اعظم الملائكة اقول العقول هم الملائكة فلا معنى لقولهم اعظم الملائكة
الا ان يراد بالعقول العقول العشرة واول المبدعات كما روي
عنه عليه السلم اول ما خلق الله تع العقل واقوى ما استدلوا به عليه
وجهان الاول ان الموجد القريب للافلاك ليس الباري تع لانه واحد
والواحد لا يصدر عنه المركب والجسم مركب من الهيولى والصورة
فلا يكون صادرا عنه ولا جسم اخر لانه ان احاط بها لعدم وجوده على
وجودها المقارن لعدم الخلاء الذي في جوف ذلك الجسم المحيط
فيكون ذلك المحيط مقدما على عدم الخلاء لان المقدم على ما مع الشيء
مقدم على ذلك الشيء فمعه امكان الخلاء فيكون الخلاء ممكنا لذاته ممتنعا
لغيره وهو مح قيل ما ذكرتموه لازم على تقدير ان يكون العقل علة للمحوي
ايضا لان الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوي فيكون معه امكان
المحوي المقارن لعدم الخلاء قلنا ذلك ممنوع فان معية امكان المحوي
مع امكان الخلاء معية ذاتية اذ لا يمكن تعقل احدهما واعتباره وحده
بخلاف المعية بين الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي فانها معية اتفاقية
والمع بالذات مع السابق يلزم ان يكون سابقا بخلاف المع بالاتفاق

مع السابق فانه لا يلزم سبقه فيلزم امكان الخلاء على الاول دون الثاني
وان احاطت به لزم كون الخسيس علة للشريف لكون المحيط اعظم واشرف
من المحاط لان المحاط اقرب الى الامور الخسيسة المتغيرة الكائنة الفاسدة
ولان الجسم عطف على قوله لانه ان احاط انما يؤثر في قابل له وضع مخصوص
بالنسبة اليه علم ذلك بالتجربة وقد نبه عليه بانه لولاه لجاز ان تحرق النار التي في المغرب
الحطب الذي في المشرق وهو ممتنع فلا يؤثر في الهيولى ولا في الصورة
اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا لها اي للصورة قبل الهيولى
واذا لم يؤثر الجسم في شيء منهما فلا يؤثر في الجسم لان الجسم عبارة عنهما ولان ايجاد
الشيء مسبوق بايجاد اجزائه لامتناعه بدونها ويعلم من هذا ان ذلك الواحد
لا يجوز ان يكون الهيولى بانفرادها لان الهيولى لا وجود لها بدون الصورة
بدون الصورة ولا الصورة بانفرادها لما مر آنفا ولا ما يتوقف فعله على الجسم
ولا الاعراض القائمة بالجسم لان فعل جميعها وتاثيرها في شيء موقوف على تحقق
الجسم وما يتوقف تاثيره على الجسم لا يكون موجد الاول للاجسام فالموجد لها
جوهر مجرد مستغن عن الاداة وهو العقل الثاني الصادر من الاول
ولا ليس العرض لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر الاول علة لما عداه من
الممكنات فلو كان العرض هو الصادر الاول لكان متقدما على ما عداه
من الممكنات ومن جملتها الجوهر فيتقدم العرض عليه وذلك محال ولا جسم لانه
لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولا هيولى ولا صورة والا لتقدم احدهما
على الاخر بالعلية وقد تقدم من قبل انه غير جائز ولان الهيولى قابلة للصورة فلا تكون
علة فاعلة لها وتعين الصورة مستفاد من الهيولى لما تقدم فلا تصدر الهيولى عنها
لان الشيء ما لم يتعين لم يؤثر وجود شيء ولا ما يتوقف فعله على جسم وهو النفس
فهو العقل لا يقال لو كان المعلول الاول عقلا لزم ايضا ان يكون الصادر
اكثر من واحد وهو وجود العقل وامكانه وماهيته لان الماهية عندهم ليست
بجعل جاعل والامكان لازم لها فلا يكون هو ايضا بالجعل فالمعلول هو
الوجود فان قلت الوجود عرض وهم ذكروا ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون

عرضا قلت المراد بقولهم لا يجوز ان يكون المعلول الاول عرضا ان الماهية
التي يصدر وجودها عنه تعالى لا يجوز ان يكون عرضا وله وجود من المبدا
الاول ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته فيكون علة لكل سببا للعقل اخر
ونفس وفلك فباعتبار وجوده وهو اشرف الاعتبارات يصير سببا للعقل
الثاني وباعتبار وجوبه يصير سببا للنفس الفلك الاول وباعتبار امكانه
وهو اخس الاعتبارات الثلث يصير سببا لجرم الفلك الاول فيصدر عنه
هيولاه لا بتوسط امر وصورته بتوسط الهيولى لا بحيث يتقدم احدهما
على الاخرى بل معا ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث
وفلك اخر ونفسه وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه
بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح المؤثر في عالم العناصر المفيض للارواح
البشر لا يقال الوجود والوجوب والامكان ان كانت عدمية لا تصير
علة للكثرة الوجودية وان كانت وجودية فاما ان يكون واجبة او ممكنة
فان كان الاول لزم تعدد الواجب وان كان الثاني كان الصادر من الاول
الواحد اكثر من واحد لانا نقول انها اعتبارات وجودية لازمة للمعلول
الاول ليست بداخلة في وجوده ولا بعلل مستقلة بانفسها بل هي شروط
وحيثيات يختلف احوال العلة الموجودة بها ولا امتناع في كون الاعتبارات
شروطا وحيثيات للعلل فان قلت لم لا يجوز ان يصدر عن الواجب
باعتبار كثرة صفاته اكثر من واحد قلت صفاته تعالى عين ذاته واعتبار كثرة فيه
انما هو باعتبار تحقق الغير الذي هو الاثار فلو جعلت مبادي لها لزم
الدور وهو محال مما ذكرنا ضعف ما قيل ان اكثر هذه الامور اعتبارات
عقلية لا تحقق لها في الخارج فكيف يجوز ان يجعل علة لامور وجودية
وان جعلوها شروطا فما المانع من ان يكون للواجب مثل هذه الاعتبارات
وبسببها يكثر معلولاته بدون توسط العقل نعم لقائل ان يقول اسناد
الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة الى جهة واحدة مشكل وكذلك
اسناد الصور والاعراض التي في عالم العناصر مع كثرتها الى العقل الفعال والعلم

الاول

ش‍ ان يكون العقل الاول لقوله عليه السلم اول ما خلق الله القلم فقال
اكتب فقال ما اكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو
العقل الثاني وش‍ ان يكون العرش او متصلا به لقوله عليه ما من مخلوق
الا وصورته تحت العرش فرع على وجود العقول لما كانت العقول
مجردة لم يكن حادثة اذ كل حادث مسبوق بمادة لما تقدم ولا فاسدة لان
كل فاسد فساده حادث وكل حادث مسبوق بمادة وكانت منحصر
انواعها في اشخاصها لما تقدم من ان تكثر اشخاص النوع الواحد انما يكون
بحسب استعدادات المواد جامعة لكمالاتها لانها بالفعل والا لحدث
لها كمال لم يكن وكل حادث مسبوق بمادة وايضا لو بقي لها كمال بالقوة
لكان فيها ما يقتضي القوة وهو المادة لما سبق من مذهبهم ان جميع
هذه الامور لا يكون الا بالزيادة وكانت عاقلة لذاتها ولجميع الكليات
غير مدركة للجزئيات كما سيأتي تقريرها اي تقرير هذه الدعاوي الثلث الثالث
في النفوس الفلكية احتجوا على اثباته بان حركات الافلاك غير طبيعية والا
لكان المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع وذلك لان كل نقطة تتحرك اليها
فهي تتحرك عنها ولا قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع فان
قسر القاسر يكون احدا بحركة مخالفة للحركة التي هي مقتضى الطبع
لا طبع لا قسر ويكون على موافقة القاسر دليل آخر على ان الحركة القسرية
عليها ... في الجهة والسرعة والبطوء فان القسري انما ... فيكون جهتها وسرعتها وبطؤها كجهة القاسر وسرعته وبطوئه لكنها مختلفة
في ذلك فان حركة الفلك الاعظم من المشرق الى المغرب وحركة فلك
البروج بالعكس وحركة الاول في غاية السرعة والثاني في غاية البطوء وللقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون قواسر مختلفة فهي اذا ارادية فقوة شاعرة على
تقدم اما متخيلة واما عاقلة لان المدرك ان كان ادراكه للجزئي فهو المتخيل
وان كان ادراكه للكلي فهو العاقل والاول باطل لان التخيل الجزئي
لا يتبعه حركات دائمة باقية على نظام واحد لان القوى الجسمانية

لا تقوى على افعال غير متناهية فلا تتبعها حركات دائمة وايضا كان
يلزم اختلافها باختلاف التخيلات فلا يبقى على نظام واحد وفي انه
نظر لجواز ان لا يختلف التخيلات بل يكون تخيلا واحدا دائما وعلى
عاقل مجرد لما سنذكره فثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة
تريد مجردة وليست هي اي تلك الجواهر المجردة المبادي القريبة للتحريك
فان الحركات الجزئية منبعثة عن ارادات جزئية لاستحالة ان يكون
متعلق الارادة الكلية حركة جزئية لان نسبتها الى سائر الحركات
الحركات الجزئية سواء مانعة لا ادراكات جزئية لا يكون تلك الادراكات
الجزئية للمجردات لما سيأتي بل لقوى جسمانية فايضة عنها اي عن
تلك المجردات على اجسام تلك الافلاك المتحركة منطبعة فيها
بالقوة الحيوانية الفائضة عن نفوسنا على ابداننا وتسمى جزئية و
المشهور ان عند الحكماء انها عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة
والشهوة والغضب اذ المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار
وهما محالان عليها لانها لا يتصور ان الا في اجسام تنفعل وتتغير
من حالة ملائمة الى غير ملائمة حتى اذا رجعت الى الحالة الملائمة
التذت واذا صرفت عنها غضبت واشتهت وقد سبق ان الفلكيات
لا يجوز عليها الانفعال وقد التغير اصلا واذا كانت العلة الغائية
منتفية فيها فلا يوجد هذه الاشياء لها ضرورة ان وجود كل
ممكن لا بد له من علة غائية ولا يخفى على الفطن ضعف هذه المقدمات
الرابع في تجرد النفس الناطقة وهي ما يشير اليه كل احد بقوله
انا في قوله انا ادرك وانا اتحرك وغير ذلك وهو مذهب الحكماء
وجمهور الاسلام سوى ... من الاشاعرة ويدل عليه العقل والنقل
اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله تعالى وبسائر البسائط
كالنقطة والوحدة لا ينقسم والا لجزئه اي جزء هذا العلم ان كان
علما به اي بذلك المعلوم البسيط كان الجزء مساويا للكل في تمام

الحقيقة وهو ممنوع وان لم يكن فالمجموع من حيث كل الاجزاء وان لم يستلزم
امرا زائدا على الاجزاء يكون علما بذلك المعلوم فكذلك اي محال لانه يقتضي ان لا
يكون العلم بذلك المعلوم علما به بل نقول المجموع لا يستلزم امرا زائدا
واللازم ما قال فان المجموع نفس العلم بذلك المعلوم فانه يجوز ان لا يكون
كل واحد من الاجزاء علما ويكون المجموع علما وان استلزم المجموع امرا
زائدا على الاجزاء فيعود الكلام اليه اي الى ذلك الزائد ويتسلسل واذا
ثبت ان العلم البسيط لا يجوز ان يكون منقسما فمحله غير منقسم اذ
لو انقسم لزم انقسام العلم لوجوب انقسام الحال بانقسام المحل
وقد بينا انه غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد
فمحل العلوم ليس بجسم ولا جسماني نتيجة كبرى لقولنا النفس محل العلوم
وذلك لانا نعلم بالضرورة انا انا العالم بهذه الاشياء ينتج ان النفس
ليست بجسم ولا جسماني وهو المطلوب وهو نقض هذا الدليل بان محل
ما ذكرتم من ان الحال في المنقسم منقسم منقوض بالنقطة فانها حالة في الخط
وهو منقسم مع عدم انقسامها وبالوحدة اي هو منقوض بالوحدة ايضا
فانها قائمة بكل موجود حتى الكثرة ولا يلزم انقسامها بانقسام
محلها وانما يلزم ذلك لو كان الحلول حلول السريان وكذا ما ذكرتم
فيه من ان كل جسم وجسماني منقسم منقوض بالنقطة فانها جسمانية
وهي غير منقسمة قوله وانقسام الجسم اي قولكم الجزء لا يكون مساويا
للكل في تمام الحقيقة منقوض بانقسام الجسم الى متساوية في الحقيقة فان
الماء مثلا اذا قسمناه بقسمين او اكثر يصير كل واحد جزء منه وهو مساو
للكل في الحقيقة المائية ولا يخفى انه لو قدم هذا النقض لكان اولى
وللقائل ان يقول يلزم مما ذكرتم انقسام النفس لانها كما تتصور البسائط
تتصور المركبات وصورة المركب منقسمة وهي حالة في النفس فيلزم ان
يكون منقسمة الثاني العاقل قد يدرك السواد والبياض معا لكونه
حاكما بالتضاد بينهما فلو كان جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد

والبياض في جسم واحد اما اذا كان العاقل جسما فظاهر واما اذا كان
جسمانيا فلان الجسماني حال في الجسم والحال في الحال في الشيء حال في
ذلك الشيء وهو ممنوع ومنع بان صورة السواد والبياض العقلي لا تضاد
بينهما انما التضاد بين الصور الخارجية والثالث لا يجوز ان نتوهم كل
جزء من الجسم ونفرض تصور هذا السواد وهذا البياض فان المدرك
لهما ليس النفس عندكم لكونهما جزئيين والنفس لا تدرك الجزئيات
بل هو جسم او جسماني فيلزم اجتماع الضدين قيل للقائل ان يقول
مدرك الجزئيات عندهم هو النفس ايضا لكن بواسطة الالات
اقول النفس وان كانت مدركة لكن بواسطة القوى التي هي مدركة
عندهم بلا واسطة فلا يندفع النقض الثالث لو كان العاقل
جسما اي عضوا من اعضاء البدن او حالا فيه لزم تعقله اي تعقل
العاقل للعضو المذكور دائما او لا تعقله دائما لان الصورة الحالة
في مادة ذلك العضو ان كفت في تعقله لزم تعقله دائما لمقارنتها
للعاقل دائما وان لم يكن امتنع تعقله دائما لان تلك الصورة اذا
لم تكن الصورة كافية في تعقله كان تعقله بحصول صورة اخرى
مماثلة لها وهو محال اذ لو حصل له صورة اخرى مماثلة للصورة كانت تلك
مقارنة لمادته اما على تقدير ان يكون العاقل جسما فظاهر واما على تقدير
ان يكون جسمانيا فلان مقارن الحال مقارن للمحل لكن يمتنع ان
تقارن مادته صورة اخرى لامتناع اجتماع الصورتين المتماثلتين في
مادة واحدة لاقتضاء الاثنينية بدون الامتياز والموقوف
على ما يكون ممتنعا ممتنع واللازم باطل لان كل عضو لنا من
الاعضاء فانا لا نعقله ولا نغفل عنه دائما بل احيانا
فالملزوم مثله وهو ضعيف لان الصورة العقلية عرض قائم
بالعاقل فلا تماثل الجوهر وهو الصورة الاولى فلا يلزم اجتماع
المثلين على تقدير ان يكون تعقل ذلك العضو لصورة اخرى

عن الحالة في مادته واضاً اي الصورة التي تعقل بها ذلك العضو
حالة في قوة العاقلة الحالة في العضو على تقدير ان تكون العاقلة
جسمانيا والصورة الخارجية للعضو حالة في مادته ولا دليل على امتناع
مثل هذا الاجتماع وايضا يجوز ان لا تكفي حضورهما ولا يحتاج الى
حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك كالتوجه الرابع القوة العاقلة
تقوى على معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد
والاشكال التي لا نهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك
لما سنذكره في باب الحشر وهو ان القوى الجسمانية لا تقوى على الحشر صح
افعال غير متناهية واعترض عليه بان عدم تناهي المعقولات
ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل
معقول اخر فالقوة الخيالية ايضا كذلك وان عنيتم به انها تستحضر
معقولات لا نهاية لها دفعة فهو ممنوع وايضا التعقل عبارة عن قبول
النفس الصورة العقلية ومثل هذا انفعال لا فعل والانفعالات
الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة
وهيولى الاجسام العنصرية فلم لا يعني به انها تقوى على تعقل معقولات
لا نهاية لها دفعة واحدة على التفصيل لا على الاجمال قلت فلم قلت ان
القوى الجسمانية لا تقوى على تعقلات غير متناهية بهذا التفسير
الخامس من الادراكات الكلية ان حلت في جسم لاختصت بمقدار
وشكل ووضع تبعا لمحلها فلا تكون صورا مجردة لاقترانها بالمشخصات
ولا كلية لانها لا تطابق ما ليس له ذلك الوضع والمقدار والشكل
المعين فلا يكون مقولا الا على ذلك الواحد بعينه واعترض عليه
بان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت
ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتلك الصور بهذه الحيثية
اقول لا يجوز ان يكون كلية الصورة عبارة عن هذا المعنى والا يلزم
ان تكون الصورة الخارجية لزيد كلية فانها بهذه الحيثية مجردة

عنها واسا عن العوارض الخارجة ولا يقدح في ذلك شيء مما عرض لها بسبب
المحل والا لو كان ما يعرض لها بسبب المحل قادحا في الكلية والتجرد لاشترك
الالزام فانا نعقل نفس زيد مثلا نفس جزئية فينبغي ان لا يحل فيها
الصور الكلية والا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال فلا تكون كلية
ولا مجردة اقول جزئية المحل اذا كان مجردا لا يستلزم لحوق العوارض
الخارجية للحال بخلاف ما اذا كان جسما او جسمانيا فلا يكون الالزام
مشتركا واما النقل فمن وجوه الاول قوله تع ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم ولا شك ان البدن
ميت فالحي شيء اخر مغاير له وهو النفس الثاني قوله تع النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا والمعروض عليها ليس البدن الميت فانه بعد
الجماد مع الثالث قوله تع يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك
راضية مرضية والبدن غير راجع فالنفس غير البدن الرابع انه تعالى
لما بين كيفية تكون البدن وذكر ما يعتوره من الاطوار من كونه
علقة ومضغة وغيرهما قال ثم انشاناه خلقا اخر وعنى به الروح
فدل ذلك على ان الروح غير البدن الخامس قوله عليه السلام اذا حمل
الميت على نعشه يرفرف روحه اي ارتعد وتحرك من قولهم رفرف
الطاير اذا حرك جناحيه حول الشيء ليقع عليه فوق النعش ويقول
يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من
حله ومن غير حله ثم تركته لغيري والمهنا اي الاثم على فاحذروا مثل
ما حل بي فالمترفرف غير المترفرف فوقه واعلم ان هذه النصوص
تدل على المغايرة بينها وبين البدن لا على تجردها فلا تكون مفيدة
للغرض اذ جاز ان يكون موجودا جسما او جسمانيا غير البدن كما هو مذهب
الصوفية والاشراقيين وغيرهم وقد استدل على عدم تجرد النفس
بان كل احد يعلم بديهة انه الجالس والماشي والواقف والمتصف بهذه
الصفات غير مجرد لا يقال لم لا يجوز ان يكون تعلق النفس بالبدن

اشغلها عن فعلها حتى انها ربما تغفل عن امر سواه عنها لا عن البدن لقوة
التعلق لانا نقول التعلق بالبدن لا ينتهي الى حيث يمنعه عن الاشتغال
بنفسه بالكلية والا لما ادرك الكليات ولا نفسه وجوابه انا لا نسلم
ان الحاكم بما ذكر ثم هو البدن ممنوع بل العرف الحاكم بين الناس عند مخاطبتهم
بانه قائم او جالس واختلف المنكرون لتجرد النفس فقال ابن الراوندي
انها في القلب اي المشار اليه بانا وهو العاقل المدرك جزء لا يتجزى في القلب
وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء في
الورد وهي باقية مع لطافتها باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق
اليها انحلال وتبدل فاذا قطع منه عضو تقلص ... واذا انفصلت فهو موت
وقيل قوة في الدماغ وهي مبدأ الحس والحركة في جميع البدن بواسطة
الاعصاب وقيل في القلب هي مبدأ الحياة في جميع البدن والافعال
الحيوة المخصوصة بها وقيل ثلث قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة
الحكيمة اي العاقلة او مبدأ الحكم والثانية في القلب هي القوة الغضبية
وتسمى حيوانية والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية والشهوانية قيل
الشهوانية من الحيوانية كما يجئ فجعلها في الكبد غير صحيح قلت لا نزاع في الاصطلاح
ولعل وجه التسمية ان اكثر الافعال القوة النباتية مرتبطة
بالحركة كما سيجئ والحركة انما تحدث بعد الميل الى ما تحرك اليه وهو الشهوة
وقيل الاخلاط الاربعة وقيل المزاج الخاص لكل شخص من اشخاص الانسان
واعلم ان شيئا من ذلك لم يقم عليه دليل وما ذكروه لا يصلح للتعويل
الخامس في حدوث النفس المليون لما اثبتوا ان ما سوى
الواحد الواجب لذاته فهو محدث اتفقوا على حدوثها الا انهم
جوزوا حدوثها قبل حدوث البدن كما روي في الاخبار ان الله
تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنعه آخرون بقوله
تعالى بعد ذكر البدن وذكر اطواره ثم انشأناه خلقا آخر اراد بقوله
خلقا آخر الروح وثم للتراخي فالنفس حادثة بعد البدن قال

وللقائل ان يقول لعله اراد بقوله ثم انشأناه خلقا آخر جعل النفس
متعلقة به وانما يلزم حدوث تعلقها لا حدوثها المتأخر وخالف
ارسطاطاليس من قبله من الحكماء كافلاطون وغيره فانهم ذهبوا
الى انها قديمة والا لم تكن مجردة لوجوب مسبوقية كل حادث بالمادة
وفيه نظر فان المادة اعم من ان يحل الحادث فيها او يتعلق
بها وشرط حدوثها بحدوث البدن واحتج بان النفوس
متحدة بالنوع والا لكانت مركبة لاشتراكها في كونها نفسا ولابد
من امر يمتاز به كل منها عن الاخرى فكانت جسما لان كل مركب
جسم فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد
النوع بالمادة ومادتها البدن فلا تعدد قبله ثم اذا تعلقت ان
بقيت واحدة لزم ان يعلم كل احد ما علمه آخر لان العالم فيهما هو
النفس وهو واحد لكن ذلك محال بالضرورة وان لم تبق كانت منقسمة
والمجرد لا ينقسم اذ كل منقسم جسم فقيل عليه اي على الاحتجاج المذكور
المفهوم من كونه نفسا كونه مدبرا وهو عرضي لا يلزم التركيب من
المشترك فيه وان سلم تركب النفوس فلا نسلم ان كل مركب جسم
بل كل جسم مركب على ما مر والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف تحكم
بالقول ان كل مركب جسم وعندكم المجردات كلها كالعقول والنفوس
متشاركة في الجوهرية ومتخالفة بالنوع فتكون مركبة من الجوهر الذي هو
جنسها عندكم ومن الفصول المنوعة لها مع انها ليست باجسام وان سلم
الاتحاد بالنوع فلم لا يجوز ان تتعدد قبل هذه الابدان بتعدد ابدان
اخر وعمدتكم الوثوق اي فان قيل يلزم من ذلك التناسخ وهو باطل قلنا
عمدتكم الوثوق في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس وهي ان
البدن اذا استكمل فاض عليه نفس لعموم الفيض ووجود الشرط
وهو البدن فلا يتصل به اخرى والا فيكون لكل شخص نفسان وذلك باطل
لان كل احد يجد ذاته واحدا لا اثنين فاثبات الحدوث به دور فاسد

في كيفية تعلق النفس بالبدن قالت الحكماء النفس غير حالة في البدن
ولا مجاورة للبدن لما تقدم من انها جوهر مفارق فتعلقها ليس
تعلق الحال بالمحل كتعلق العرض بالجوهر ولا تعلق المجاور بالمجاور
كتعلق الانسان بداره او ثوبه لكنها متعلقة به تعلق العاشق بالمعشوق
تعلقا لا يمكن العاشق من مفارقة معشوقه ما دامت المصاحبة ممكنة
وسبب تعلقها توقف كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية على الة اي على
البدن لما علم من ان النفس في مبداء الفطرة خالية عن سائر العلوم
ثم بواسطة كثرة الاحساس بالجزئيات تستعد لان تفاض عليه
البديهيات ثم بواسطتها تحصل النظريات قال الله تعالى والله اخرجكم من
بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة
لعلكم تشكرون واما توقف اللذات الحسية على البدن فظاهر
فان ادراكها بالات جسمانية واما اللذات العقلية فلانها الكمالات
النظرية والعملية وقد سبق توقف اكثرها بها للنظريات على البدن
وهي تتعلق اولا بالروح المنبعث عن القلب لكونه من الطف
اجزاء الاغذية لان سدة الاعضاء تبطل الحس والحركة عما وراء موضع
السدة ويمنع نفوذ الروح اليه ولو كانت النفوس متعلقة بالكل
لما كان كذلك وقد يقال ان الروح لكونه الطف الاجزاء كان
مناسبته للنفس اكثر فلهذا تتعلق به اولا وهذا اقناعي فيفيض
النفس الناطقة عليه قوة تسري بسريانه في السائر في اجزاء
البدن واعماقه فتنشر في كل عضو قوى تليق به بحسب مزاجه الحاصل
الذي له واستعداده المعين مثلا في الدماغ قوة الحس والحركة وفي الكبد
قوة الغاذية والتنمية وغير ذلك كما هو مسطور في الكتب الطبية
مفصلا ويكمل بها نفعه باذن الحكيم العليم فمنبع الروح هو القلب
وهو حين انبعاثه منه يسمى روحا حيوانيا وما يصعد منه الى الدماغ يسمى
روحا نفسانيا وما يصير في الكبد روحا طبيعيا وهي الى القوى النافذة

على البدن تنقسم باسرها الى مدركة ومحركة والمدركة الى ظاهرة وباطنة
اما الظاهرة فهي المشاعر الخمس الاول البصر وادراكه اي ادراك البصر
المبصرات بانعكاس صورة اي اتيان صورة وليس المراد الانعكاس
المصطلح فانه لا يكون الا عن صقيل والى ضد جهة الشعاع النافذ
[illegible] موضعه من المرئي الى الحدقة وانطباعها في جزء منها
يسمى بالرطوبة الجليدية لمشابهتها الجليد في اللون والصفاء
تكون اي ذلك الجزء زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي
قيل عليه يلزم منه انطباع نصف السماء في الحدقة وانطباع العظيم في الصغير
وجوابه ان المنطبع صورة العظيم لا هو وانطباع ذلك في الصغير
ممنوع الاستحالة ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد لعظم زاوية
فان الوتر الواحد كلما قرب كان اقصر ساقا فاوسع زاوية
اعظم وكلما بعد كان اطول ساقا فاوتر زاوية اصغر وقيل ادراك
البصر المبصرات باتصال شعاع مخروط زاوية عند حدقة الرائي
وقاعدته عند سطح المرئي وهو مذهب الرياضيين يخرج منها اي من
الحدقة الى المرئي ومنع بانه لو كان كذلك لتشوش الابصار
بهبوب الرياح اذ الريح تذهب بذلك الشعاع الذي يلاقيه
في طريق هبوبها الى حيث هي ذاهبة فلا يصل الى المبصر المقابل
الذي كان يريد ابصاره بل يصل الى غيره فلا يرى المقابل ويرى غيره
اي غير المقابل الذي ذهبت الريح بالشعاع الذي هو سبب الابصار
اليه لكن ذلك باطل بالضرورة واما ثانيا فيعلم بالضرورة ان النور
الذي يخرج من عين العصفور يستحيل ان ينتشر فيما عنه وبين الكواكب
الثابتة بل ذلك العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا
لما امتد ولا اتصل من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن هذا جليا في
العقل فلا اجل الثاني السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتموج
عن قرع او قلع الى الصماخ وهو قوة مودعة في مقعره الثالث ثم

وهو قوة مستودعة في زايدتي شبيهتين بحلمتي الثدي مما في مقدم الدماغ
يدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بها اي بتلك الروائح اليه اي الي
مقدم الدماغ وقيل ادراك الروائح بوصول اي بسبب وصول الهواء
المختلط بجزء يتحلل من ذي الرائحة الي مقدم الدماغ ورد بانه يمتنع ان القدر
اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الي المواضع التي
يصل اليها الرائحة واحتج الاولون بانه لولا ذلك لما ذبل التفاح عند
كثرة الشم ذبل فعلم انه قد يتحلل منه ما اختلط بالهواء وانتشار الرائحة
قلنا انما ذبل بسبب وصول النفس اليها وكثرة اللمس الرابع الذوق
وهو مثبت ببدنه قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
وادراكه بمخالطة اي ادراك الذوق المذوقات بسبب مخالطة رطوبة
الفم بالمذوق ووصوله اي وصول المذوق الي العصب المفروش بواسطة
اختلاط مائية الفم بالكيفية المذوقة وغوصها في جرم اللسان ويستند بما الكيفية
المذوقة منه حتى يوصلها الي العصب فيدرك طعم المذوق بشرط
خلو رطوبة الفم عن طعوم اخرى اما اذا كانت ذات طعم كما في
المرضى الممرورين فانهم لا يدركون طعم المذوق كما هو بل ممازجا للكيفية
المخالطة لرطوبة الفم الخامس اللمس وهو مثبت اي قوة منبثة في
جميع جلد البدن وادراكه بالمماسة والاتصال بالملموسات اما الباطنة
فخمس الاول الحس المشترك ويقال له بنطاسيا ويسمى بالمشترك
لاشتراكها اي الحواس في تأدية الصور اليها وهو قوة تدرك صور المحسوسات
باسرها اي المحسوسات بالحواس الظاهرة فانا نحكم على هذا بانه ابيض
طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة تحضره المحكوم به وعليه فلا بد من قوة
تدركهما اي المحكوم عليه وبه جميعا وحضور ما له لتكون في النفس لان النفس
لا ترتسم فيها الصور المحسوسة ولا في الحواس الظاهرة فان الحس الظاهر
لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فلا بد من ان يكون فينا قوة
تدرك صور هذه المحسوسات جميعا وهو المراد بالحس المشترك

بالملموس

ولقائل ان يقول النفس وان كانت لا تدرك المحسوسات
بلا واسطة لكنها تدرك بواسطة وهذا المقدار يكفي في الحكم والا
لا يشكل فيما اذا حكمنا مثلا بان زيدا انسان وايضا انا
نحكم على هذا الشخص بانه عدو او صديق مع ان مدرك الصداقة
والعداوة الوهم ومدرك الشخص الحس المشترك فجاز هناك
الاختلاف ايضا ومحله مقدم البطن الاول من الدماغ الثاني
الخيال وهو قوة تحفظ تلك الصور اي صور المحسوسات بعد
غيبة تلك المحسوسات عن الحس الظاهر فهو كالخزانة للحس المشترك
فان الادراك غير الحفظ هذا دليل مغايرة هذه القوة للحس
المشترك اي الحس المشترك مدرك للصورة والخيال حافظ لها والمدرك
غير الحافظ لان المدرك قابل والقابل مغاير للحافظ وللقائل ان
يقول هذا فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مع ان
الحفظ مشروط بالقبول فكيف يقال القابل غير الحافظ ومحله
مؤخر هذا البطن اي البطن الاول من الدماغ الثالث الواهمة
وهي قوة تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو ومحلها مقدم
البطن الاخير هذا مغاير لما نص عليه الشيخ فانه صرح بان محلها اخر
البطن الاوسط ولها سلطان على جميع اجزاء الدماغ الرابع
الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم ومحلها مؤخر هذا البطن
قد نص الشيخ على ان محلها البطن الاخير لا مؤخره وليس في البطن الاخير
قوة سوى هذه الخامس المتصرفة التي تحلل وتركب الصور المأخوذة
من الخيال والمعاني المأخوذة من الحافظة وتسمى مفكرة ان استعملها
العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم ومحلها الدودة التي في وسط
الدماغ وهذه القوى الباطنة تسمى بها المدركات الباطنة مع ان
المدرك منها اثنان بناء على ان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها
والدليل على اختصاص القوى بهذه المواضع اختلال الفعل

خللها فالمدرك للجزئيات اولا هذه القوى والنفس انما تدركها اى
الجزئيات بواسطة تلك القوى وذلك بان تحصل صورها فى تلك
الالة فيلتفت النفس اليها وتعقلها فتدركها واما فى الكليات
فتدركها النفس من غير اشتراط حصول ذلك الكلى فى الة بل تدركها
بذاتها وانطباع صورها اى صور الجزئيات فيها اى فى هذه
القوى لانا لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين وتصورت النفس به لزم
تغاير المحل الجناحين وانقسام النفس او التغاير بين الجناحين
ليس بالذات ولوازمها اليسا وبها اذ نفرض جناحين متساويين
فى الماهية ولا وجود لهما فى الخارج فلم يكن التغاير الا فى الذهن
وبالمحل فيلزم تغاير محلى الجناحين المستلزم لانقسام النفس وهو
مح واما المحركة فتنقسم الى باعثة تحث على جلب المنافع وتسمى القوة
الشهوانية او على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية والى محركة
تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وتقريب الاجزاء الى
مبادئها كما فى قبض اليد وارخائها اى ارخاء الاعصاب وتبعيد الاعضاء
عن مباديها كما فى البسط وهى المبداء القريب للحركة والمبداء البعيد المصور
ومنها الشوق والارادة فان النفس تتصور الحركة فتشتاق اليها فترد لها
ارادة قصد وايجاد فيحصل واما القوى الطبيعية لما فرغ من القوى
الحيوانية شرع فى القوى التى اشترك فيها الحيوان والنبات ويسميها
الحكماء بالقوى النباتية والاطباء بالقوى الطبيعية فهى اما لحفظ
الشخص او لحفظ النوع والاول قسمان الاول الغاذية وهى التى
تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذى ليخلف بدل ما يتحلل فان الانسان
لما فيه من الحرارة يتحلل منه شىء دائما فلا بد للمتحلل من بدل يقوم مقامه
الثانى النامية وهى التى تزيد فى اقطار البدن اى الطول والعرض
والعمق ولو قال فى اقطار الجسم لكان اشد على تناسب طبيعى احتراز
عن الزيادات التى ليست على التناسب الطبيعى كالاستسقاء

تقريب

والاورام والمراد بالتناسب الطبيعى هو ان طول الجسم لو كان ذراعين
مثلا وعرضه ذراعا تكون الزيادة فى الطول ضعف الزيادة فى
العرض ليبلغ الى غاية النشو احتراز عن السمن والثانية قسمان مولدة
تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم الرابع ليصير مادة لشخص اخر
والثانية مصورة تحيل تلك المادة فى الرحم وتعد بها الصور و
القوى وبعضهم لا يقولون بالمصورة بناء على ان الافعال المنسوبة
اليها من الاشكال والصور والاعراض افعال محكمة يستحيل
صدورها عن قوة بسيطة غير شاعرة وقيل اسناد افادة القوى الى المصورة
ليس بصواب لان منبع القوى انما هو نفس المولود ويمكن ان يقال
الاسناد اليها من جهة اعدادها المادة لقبول تلك القوى ويخدم
القوى الاربع اربع اخر الجاذبة وهى التى تجذب المحتاج اليه والهاضمة
وهى التى تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزءا من المغتذى بالفعل
وله اربع مراتب الاولى تنضج فى الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة
الممضوغة تنضج الدماميل فوق ما تنضج المطبوخة الثانية فى المعدة
وهو ان يصير الغذاء كالكشك الثخين ويسمى كيلوسا والثالثة فى الكبد
وهى ان يصير الكيلوس اخلاطا من الدم والسوداء والبلغم والرابعة
فى الاعضاء فان الاخلاط اذا توزعت عليها انهضمت هناك انهضاما
اخر حتى يصير شبيها بالعضو المغتذى واعلم ان هذا مخالف لما ذكره
الشيخ فى القانون وهو ان الهضم الاول فى المعدة وابتداؤه
من المضغ واذا انهضم فيها صار كيلوسا ينجذب لطيفه الى الكبد
فى طريق العروق التى تسمى الماساريقا وينضج هناك مرة اخرى ويحصل
الاخلاط الاربعة ثم الدم وما يجرى معه فى ساير العروق ينهضم
ثالثا ثم اذا توزع على الاعضاء واصاب كل عضو الغذاء المحتاج اليه
ينهضم رابعا والشيخ لم يعتبر الاخير وجعلها ثلثة والماسكة وهى التى
تمسك المجذوب ريثما تفعل فيه الهاضمة والدافعة وهى التى تدفع

العضل كما يدفع الاثقال الى الامعاء والصفراء الى المرارة والسوداء
الى الطحال وكذلك يدفع المهيا لعضو اخر اليه كما يدفع الى الدماغ الدم
الذى يغلب عليه البلغم والى العظم الدم الذى يغلب عليه السوداء
السابع في بقاء النفس النفس لا تفنى بموت البدن لما سبق من الفصول
المذكورة في تجرد النفس فانها تدل على بقائها بعد البدن ونحو ما احتج
الحكماء على انها لا تفنى بفناء البدن بان النفس غير مادي لما مر وانها
مجرده وكل ما يقبل العدم فهو العدم وقد سبق القول في مقدمته غيرا
واعراضها قالوا لها بعد البدن سعاده وشقاوه لانها ان كانت
عالمه بالله تع اى بوجوده ووجوب وجوده وفيضان جوده اى
بكيفية صدور الموجودات منه على اشرف وجه وتقدس ذاته عن
النقائص وكانت نقيه عن الهيات البدنيه كالحرص والحقد والحسد
وغيرها من مذمومات العقل والشرع معرضه عن اللذات الجسمانية
التي توجد لها نفسها كامله شريفه منخرطه في سلك المجردات
المقدسه عن النقائص والملائكة المكرمه وان كانت جاهله بعد
للاباطيل الراسخه بالمت بادراك جهلها بالعلوم المتقدم ذكرها
واشتياقها الى المعارف الحقيقيه ويأسها عن حصولها لان شرط حصولها
البدن وقد فنى خالده مخلده ويمتنع العود الى الدنيا واكتساب العالم
وان اكتسبت من البدن هيات ذميمه واخلاقا ذميمه لكنها لا
تكون معتقده للاباطيل عذبت ميلانها اليها وحصولها لها مدة بحسب
رسوخها اى طول مدة العذاب وقصرها يكون بحسب رسوخ تلك
الهيات ودوامها فيها حتى تزول تلك الهيات فتزول الشقاوه
فان تلك الهيات ليست بلازمه لحصولها بسبب مباشرة البدن وقد تزول
اخر الامر بعد طول العهد جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا في
زمرة الاخيار بمنه وجوده الكتاب الثاني في الالهيات
اى في المباحث المتعلقة بالواجب جل ذكره وفيه ابواب ثلث

[illegible]

فان البحث هنا اما عن ذات الله تع او عن صفاته او عن افعاله الباب
الاول في ذات الله تع وفيه فصول الاول في العلية وفيه مباحث
الاول في ابطال الدور والتسلسل انما قدمه على باقي المباحث لتوقف
اثبات الواجب عليه اما الدور فلان صريح العقل جازم على تقدم
وجود المؤثر على وجود اثره فلو اثر الشي في مؤثره السابق عليه لزم
تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين وهو محال واما التسلسل فيدل على بطلانه
وجهان الاول انه لو تسلسل العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتان احدهما
من معلول الاخير من المعلول الذي قبله متسلسلا الى غير النهاية
ولا محالة تكون الاولى ازيد من الثانية لامتناع ان يكون الشي مع غيره
كهو لا مع غيره او انقص منه فان استغرقت الثانية الاولى بالتطبيق
من الطرف المتناهي بان يكون في مقابلة كل فرد من الجملة الاولى
فرد من الجملة الثانية يكون الناقص مثل الزائد وان لم تستغرق
بان يوجد في الجملة الاولى فرد لا يكون من الجملة الثانية شي في مقابلته
يلزم انقطاعها والا لزم الاستغراق والاولى تزيد عليها
بمرتبة اذ المفروض ذلك فيكون ايضا متناهية لان الزائد
على المتناهي بمتناه متناه ثم انها فرضت غير متناهية هف الثاني
مجموع الممكنات المتسلسلة يحتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا
محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفسه لاستحالة تقدم
الشي على نفسه ويلزم كونه واجبا لذاته وقد ثبت انه ممكن هف
ولا الداخل فيه لانه لا يكون علة لنفسه والا لعلله والا لتقدم
على نفسه فلا يكون علة مستقلة للمجموع فهو امر خارج عنه والخارج
عن الممكنات لا يكون ممكنا فيكون واجبا لانحصار الموجود فيهما
لا يقال لا نسلم الحصر فان ههنا قسما اخر وهو ان يكون المؤثر فيه
سلسلة الاحاد التي لا نهاية لها لان ما ذكرتموه ليس بخارج عن هذه
الاقسام لانه ان اريد بالمؤثر المذكور اعني سائر الاحاد الكل من

حيث هو كل فهو نفس المجموع وان اريد به ان المؤثر كل واحد لزم اجتماع
مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو ممتنع وايضا كان المؤثر داخلا
وقد ابطلناه وقد اورد عليه من وجوه الاول انا نختار ان علة
المجموع هو الداخل فيه قوله يلزم ان يكون علة لنفسه ولعلله قلنا
علة المعلول لا يجب ان يكون علة لجميع احاده لجواز استغناء
البعض كالمجموع من الممكنات والواجب لذاته فانه ممكن لاحتياجه
الى اجزاء التي هي غيره مع ان علته امر داخل فيه مستغن عن العلة
الثاني انه لو وجب ان يكون علة المجموع علة لكل واحد من احاده
لزم اما تخلف المعلول عن العلة او تقدم المعلول عليها لان المعلول
الذي يتركب من جزئين يكون احدهما متقدما على الاخر كالجزء
ان وجد علته مع الجزء الاول لزم التخلف وان وجدت مع الثاني
لزم التقدم الثالث انا نختار ان علة المجموع هو الامر الخارج عن
السلسلة قوله فيكون واجبا قلنا لا نسلم ان الخارج من هذه
السلسلة يكون واجبا لجواز ان يكون في الوجود سلاسل مركبة
من العلل والمعلولات الغير المتناهية سلمنا انه واجب لكن لا نم
ان انتهاء الممكنات اليه اذ لا يلزم مما ذكرتم الا كون الواجب
علة للسلسلة لا انتهاء الاحاد اليه والنزاع في بيان بطلان التسلسل
الرابع ان الجملة المتسلسلة ان لم يكن لها وجود خاص زائد على
وجودات كل واحد واحد من افرادها فلا نم احتياجها الى
علة وان كان لها وجود زائد على وجودات كل واحد واحد من
افرادها فلا نم انه لا يجوز ان يكون علتها نفس الجملة لجواز ان يكون
الجملة من حيث ان كل واحد من افرادها موجود بوجود خاص
علة للمجموع الافراد من حيث هو موجود بوجود زائد على وجودات
كل واحد واحد على معنى ان يكون جملة الافراد من حيث هي موجودات
علة لوجود الجملة من حيث هي جملة واجيب عن الاول بان العلة

المستقلة للمجموع يجب ان يكون علة لجميع احاده لانها لو لم يكن
علة للجميع فاما ان يكون بعضها مستغنيا عن العلة او حاصلا
بعلة اخرى فان كان الاول لزم وجود الواجب اذ المراد به موجود مستغن
عن العلة وح يحصل المطلوب لان ذلك البعض المستغني لا يجوز
ان يكون واقعا في الوسط والا لكان معلولا لما فوقه وعلة
لما بعده بل كان في الطرف فينقطع السلسلة به وان كان الثاني
لزم ان لا يكون ما فرضناه علة مستقلة للمجموع مستقلة لان العلة
المستقلة للاشياء هي التي يترتب عليها مجموع تلك الاشياء من غير
احتياج الى الغير وههنا ليس كذلك فيلزم الخلف وعن الثاني بان
مثل تلك العلة يكون مركبة من جزئين احدهما يكون علة تامة
للجزء المتقدم ويوجد معه والثاني يوجد مع المتاخر وح يتم ما ذكرنا
اذ مجموع العلة يوجد مع المتاخر ويكون علة المجموع علة لكل واحد
وعن الثالث بان نقول المراد بالجملة المتسلسلة مجموع الممكنات
من العلل والمعلولات وح لا يكون الخارج منها ممكنا بل واجبا وهو
المطلوب وعن الرابع بان الاحاد من حيث هي احاد غير كل واحد
ووجود ما غير وجود كل واحد فان وجودها هي وجودات الاجزاء
ولا شك ان وجودات الاجزاء غير وجود كل واحد فان وجود
كل واحد جزء مقوم لوجودات الاجزاء مغاير للكل وهي في وجودها
مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها
علة ولا يجوز ان يكون علة وجودها نفس الاحاد الموجودة والا لزم
تقدم الشيء على نفسه الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود
يدل عليه وجهان الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث
ممكن والا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى لانه ان كان واجبا
لم يكن معدوما تارة لاستحالة عدم الواجب وان كان ممتنعا
لم يكن موجودا تارة لاستحالة وجود الممتنع وكل ممكن فله سبب لما مر

ان علة الحاجة هي الامكان وذلك لا بد ان يكون واجبا ومنتهيا اليه لاستحالة
الدور والتسلسل الثاني لا شك في وجود موجود فان كان واجبا
فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب واجب ابتداء او بواسطة
والا يلزم الدور او التسلسل بالتقرير السالف في الوجه الاول
وكلاهما محال ولا يعارض هذان الوجهان بانه لو كان واجبا لكان
وجوده على ماهيته لما مر في صدر الكتاب فيحتاج الى ذاته لانه يكون
عارضا لذاته فيكون له سبب ملاق اعني ذاته او مباين اعني غيرها
فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده على التقدير الاول وامكانه على
التقدير الثاني لانا نقول ان ذاته من حيث هي هي توجب وجوده بلا اعتبار
وجود وعدم ووجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود مطلقا
ممنوع وانما ذلك فيما اذا لم يكن الذات علة لوجود نفسها كما في مثل
هذه الصورة فممنوع الثالث في معرفة ذاته مذهب الحكماء ان الطاقة
البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تع كما هو لانه غير متصور بالبديهة اتفاقا ولا قابل
للتحديد لانتفاء التركيب فيه ولذلك لما سئل موسى اي ولاجل
امتناع تحديده لما سأل فرعون موسى عليه عن حقيقة الله تع بقوله
ما رب العالمين اجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته بقوله
رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين فاستهجن فرعون هذا الجواب
وقال لمن حوله من الاشراف الا تستمعون جوابه فاني سألته عن حقيقته
وهو يذكر افعاله فاجاب موسى ثانيا بما هو اقرب الى الناظر واوضح عنده
التامل وهو قوله ربكم ورب اباءكم الاولين فنسبه اي فنسب فرعون موسى
الى الجنون فذكر صفات ابين واظهر وهو قوله رب المشرق والمغرب
وما بينهما وقال ان كنتم تعقلون اي هذا تعريفه ولا يمكن تحقيقه ان كنتم
تعقلون ان البسيط لا يمكن تحديده فان قلت جواب موسى بذكر الصفات
لا يدل على امتناع العلم بذاته تع بل غايته ان يدل على عدم علمه
بذلك قلت جوابه بذكر الصفات مرة بعد اخرى تعريض لهم بانه لا يمكن

ان

ان نعرف حقيقة الله تع والا لقال لا اعرف حقيقة الله تع او سال الله ليعلم
به ليجيبهم بذلك والرسم وان كان ممكنا لا يفيد الحقيقة كما قرر في موضعه
قلت الاولى ان هو ان الرسم نظرا الى كونه لا يفيد الحقيقة ولم يسووا
انه لا شيء من الرسوم نظرا الى كونه رسما لا يفيد الحقيقة الى خصوصية
تفيد ذلك واذا كان كذلك جاز ان يكون لله تع صفات هي بحيث
اذا تصورت استقل الذهن في ذاته من غير تخلف لا يبلغني هذا الاحتمال
من دليل وخالفهم المتكلمون ومنعوا الحصر وقالوا لا نم ان طريق معرفة
الشيء منحصر فيما ذكرتم لجواز ان يكون بالالهام او الوحي او بخلق العلم
الضروري وتصفية الباطن بسبب الرياضة والزموهم بان حقيقة
الله تع هو الوجود المجرد عندهم اي عند الحكماء وهو معلوم فيكون حقيقة
الله تع معلومة بالضرورة وللحكماء ان يقولوا ان سلم ان حقيقة الوجود
المطلق معلومة فالمعلوم انما هو الوجود المشترك لا الوجود الخاص
الفصل الثاني في التنزيهات اي فيما يجب تنزيهه تع منها وفيه مباحث
الاول ان حقيقته لا تماثل غيره من الحقايق والا لكان ماثلت غيره ولا يسلم
انها متميزة عما عداها فالموجب لما به تمتاز عنه ان كان ذاته لزم
الترجيح بلا مرجح لانه مماثل لغيره في الحقيقة فاقتضاء الذات امرا
يختص به دون ذلك الغير ترجيح بلا مرجح وان كان غيره فان كان لازما
لذاته اي صفة له عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان مفارقا
كان الواجب محتاجا في هويته الى سبب منفصل فكان ممكنا لا يقال
الصفة المميزة لذاتها اقتضاء لاختصاص به كالفصل والعلة
فان الفصل لذاته يخص حصة النوع من الجنس مع تساوي سائر
الحصص في الماهية والعلة لذاتها تختص بمعلول معين لانهما يحتاج
الذات فيكون متاخرا عنها فلا يقتضي تميز العلة اي الذات
لاستحالة ان يكون المتاخر عن الشيء مقتضيا لذلك الشيء كالجنس والمعلول فان الجنس
لما كان متاخرا في الوجود عن العلة لم يقتض تعينها ولو جاز ذلك

من لوحظ ... الوجود
لكن مقتضيا لتعينه
المعلول لما كان متاخرا

اى لو جاز ان يوجب ذاته صفه بعض تلك الاختصاص مع كونه مساويا
لساير الذوات لجاز ان يساوى لوازم الامثال لاختصاص بعض
تلك الامثال بصفه بعض تلك الصفه امتناع حصولها فى البواقى
وهو ممنوع لا نقال لم لا يجوز ان يكون امتياز ذاته تعالى سلب الصفات المختصه
بذوات الممكنات كالحدوث والتحيز وغير ذلك والسلب يكفى
فيه عدم علة الثبوت لانه يفتقر الواجب ح الى عدم ثبوت صفات
الممكنات فيلزم امكانه وقال قدماء المتكلمين ذاته يساوى بساير الذوات
فى كونه ذاتا اذ المعنى به ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو مشترك بينه وبين
ساير الذوات وايضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود تدل على
اشتراك الذات وتقريرها ان الذات ينقسم الى الواجب والممكن
ومورد القسمه مشترك وايضا فنحن نجزم به مع التردد فى الخصوصيات
وايضا ان المقابل للذات وهو الذى لا يعلم ولا يخبر عنه واحد فلو
لم يتحد مفهوم الذات لبطل الحصر العقلى وسواء ان يكون الشئ ذاتا
او لا ويخالفه عطف على قوله يساوى اى يخالف ساير الذوات
بوجوب الوجود والقدرة التامه والعلم التام عند الاكثرين من القدماء
وبالحالة الخامسه عند ابى هاشم قلنا فلعل مفهوم الذات جواب
عن ح لدليلهم اى لا يلزم من اشتراك الذوات فى المفهوم المذكور اشتراكها
فى الحقيقه فلعل مفهوم الذات امر عارض لما صدق عليه واشتراك
العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات وبما لها وقال الحكماء
ذاته تع نفس وجوده المشارك لوجودنا فى مفهوم الوجود وتميز عن وجودانا
بتجرده عن الماهيه وعدم العروض لغيره اى لماهية من الماهيات وقد
سبق القول فيه فى مباحث الوجود قلت هذا نقل غير صحيح فان
مذهب الحكماء ان ماهيته تع عين وجوده الخاص وهو معروض للوجود
المشترك الثانى فى نفى الجسميه والجهه عن الله تع الله تع ليس بجسم
خلافا للمجسمه ولا فى جهه خلافا للكراميه والمشبهه لنا انه تع لو كان

فى جهه وهو ممنوع اما ان ينقسم فيكون جسما اذ لا معنى للجسم الا المتحيز المنقسم
كما تقدم فى اول الكتاب ان المتحيز ان انقسم فهو الجسم والا فهو الجوهر الفرد
وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا وهو محال
او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى اذ لا نعنى به الا متحيزا غير منقسم وهو ممتنع
بالاتفاق لانه يلزم ان يكون الله تع اصغر الاشياء تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وايضا فانه تع لو كان فى حيز وجهه لكان متناهى القدر لما
سبق وكان محتاجا فى تعدد ره بذلك القدر الى غيره اى المخصص
والمرجح وهو ممتنع قيل لم لا يجوز ان يكون المخصص هو ذاته تع واحتجوا
بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة العقل تشهد
ان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا فى الاخر كالجوهر والعرض
او مباينا عنه فى الجهه كالسماء والارض والله تع ليس محلا للعالم
حتى يكون العالم ساريا فيه ولا حالا فيه حتى يكون هو ساريا فى العالم
فيكون مباينا عنه فى الجهه الثانى الجسم يشغل الحيز والجهه لكونه قائما
بنفسه فان العرض لما لم يقم بنفسه لم يكن متحيزا والله سبحانه يشاركه
فى ذلك فيشاركه فى اقتضائهما واما النقل فايات تشعر بالجسميه والجهه
كقوله تع يد الله فوق ايديهم وقوله الرحمن على العرش استوى
واجيب عن الاول بمنع الحصر وشهادة البديهه لا خلاف العقلاء
فيه ولو كان بديهيا لما كان كذلك وعن الثانى ان الجسم يقتضيهما
اى الجهه والحيز بحقيقته المخصوصه لا القيام بذاته فلا يلزم ما ذكرتم وعن
الايات بانها لا يعارض القواطع العقليه التى لا تقبل التاويل بل ما ذكر
فى صدر الكتاب مفوض علمها الى الله تع كما هو مذهب السلف
او تاول كما ذكر فى المطولات الثالث فى نفى الاتحاد والحلول
اى اتحاد الله بغيره وحلوله فى غيره اما الاول فلانه لو اتحد بغيره
فان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد والا لم يتحد ابل
عدما ووجد ثالث او عدم احدهما وبقى الاخر وما قيل عليه انا

لانم انهما لو ثبتا موجودين لما بقي الاتحاد وانما كان كذلك لو كانا
موجودين بوجودين وتعينين لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود
واحد وتعين واحد كما في الجنس والفصل ليس بشيء يظهر بالتامل
واما الثاني فلان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية
اي بحيث لا يقوم بنفسه بل بما قام به وهذا المعنى لا يعقل في الواجب
لا يستلزم احتياجه في وجوده الى غيره وممن يقول بهما اي الحلول
والاتحاد من النصارى فانهم ذهبوا الى اتحاده تعالى بالمسيح او حلوله فيه
وجمع من المتصوفة فانهم ذهبوا الى انه تعالى يتحد بالعارف او يحل فيهم
فان ارادوا ما ذكرنا فان فساده وان ارادوا غيره فلا بد من تصويره اولا
ليتاتي الحكم ان صفات الباري تعالى ينقسم الى اضافات لا وجود لها في الخارج
كتعلق العلم والقدرة والارادة بالمعلومات والمقدورات والمرادات
وهي متغيرة متبدلة ولا يلزم من تبدلها وتغيرها تغير في الذات
لانها لا تحقق لها خارجا فلم يزل عن الذات في الخارج شيء ولم يحدث لها
شيء فيه في الخارج على ما كانت عليه في حالتي حدوث الصفة الاضافية
وزوالها مثل تعلق العلم والقدرة والارادة لكونه نسبة بين صفة وبين
غيرها لا تكون من صفات ابلغ هذه اعني العلم والقدرة والارادة
صفات يلزمها اضافات فالاولى ان يقال صفات الله تعالى اما اضافات
محضة كالاول والاخر واما صفات حقيقية يلزمها اضافة كالعلم والقدرة
والارادة واما صفات حقيقية عارية عن الاضافات كالحيوة والسمع
والبصر والاولان يتغيران بتغير الاضافة دون الثالث ولزم الاضافة الثانية
والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهي ولا يعد لا متغيرة ولا متعددة
خلافا للكرامية لنا وجوه الاول ان تغير صفاته الحقيقية يوجب انفعال
ذاته اذ لا معنى للانفعال الا تبدل الصفات الحاصلة للذات بتبدل الاحوال والصفات
وقد يوجه بان تلك الصفة المتغيرة لا بد لها من سبب وهو اما الذات
او غيرها والثاني محال فتعين الاول ويلزم من تغير الصفة انفعال

الذات لان تغير بعض الذات يستلزم تغير الذات عما كانت
عليه وانفعالها وهو محل الثاني ان كل ما صح اتصافه تعالى به فهو صفة
كمال وفاقا فلو خلا عنها كان ناقصا وهو محال الثالث لو صح اتصافه
بحادث لصح اتصافه به اذا ازلا اذ لو قبل ذاته صفة محدثة لكان
ذلك القبول من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة دفعا للتسلسل
فلا ينفك عنه اي لا ينفك تلك الصحة عن ذاته وصحة الاتصاف بالصفة
متوقفة على وجود الصفة لتوقف النسبة على المنسوب اليه فيصح وجود
الحادث ازلا وهو محال لانه يلزم منه صحة وجود الحادث ازلا وهو محال
بالضرورة فثبت بهذا البرهان ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث
وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون
ازليا فجعله كبرى لقولنا الله تعالى ازلي ينتج من الشكل الثاني ان
الله تعالى لا يتصف بالحوادث فلا حاجة الى العكس فانه اذا ثبت
ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث يجعله كبرى لقولنا الله تعالى ازلي
لينتج من الاول ان الله تعالى لا يتصف بالحوادث واعلم ان هذا
الوجه ضعيف اما اولا فلان امتناع الحوادث في الازل انما
هو لاخذ ما مع قيد الحدوث وصحة الاتصاف ليست في
هذا المجموع بل بالنسبة الى الذات وح لا يلزم ان لا تكون جائزة الوجود في
الازل واما ثانيا فلانه منقوض بالحوادث بان يقال لو حصل
لذات الشيء وجود لكان لتلك الذات صحة الاتصاف بذلك الوجود
وتلك الصحة ثابتة في الازل والا يلزم الانقلاب لكن صحة الاتصاف
به متوقفة على صحة ذلك الوجود في الازل ويلزم منه ان يكون الحادث
ازليا الرابع المقتضي للصفة الحادثة ان كان ذاته او شيئا من
لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح لان اقتضاء الذات
او لوازمه تلك الصفة الحادثة في وقت دون وقت اخر يكون ترجيحا
بلا مرجح وان كان وصفا اخر من صفاته محدثا لزم التسلسل

لانا نستقل الكلام الى سبب عروض ذلك الوصف المحدث وان كان
شاغير ذلك اي غير ذاته وصفاته كان الواجب مفتقرا في صفته الى
منفصل والكل مح ولقايل ان نقول انه تع يجوز حمله على الاعراض
على الوجه الرابع ويقرره ان المقتضي لتلك الصفة ليس امرا منفصلا
لانه تع لا ينفعل عن غيره لكن لم لا يجوز ان تقتضي ذاته تع صفات متعاقبة
كل منها مشروطة بانقراض الاخرى ولا يلزم الترجيح بلا مرجح اذ المرجح حصول
شرط وهو انقضاء الاولى او مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها
فيكون المرجح ارادة الواجب المختار وخلف كل منها خلف لما زال
فيكون الكمال مطردا اما بان يكون ذاته متصفة بصفة كمال دايما
فلا يرد ان انقضاء الصفة مح لانها كمال لا يقال ان كل واحدة
من تلك الصفات المتعاقبة يجب ان يكون صفة كمال فعند زوال
الصفة السابقة يلزم البعض خلوه عن صفة الكمال لانا نقول يجوز
ان يكون كون الصفة صفة كمال مشروطا بحضور ذلك الوقت
الذي اختص بها فلا يلزم ان يكون خلو الذات عن تلك الصفة
عند انقضاء وقتها نقصا وامكان الاتصاف بها جواب سوال
مقدر تقرير السوال انه لو كان ذاته مقتضية للصفات المتعاقبة
الحادثة لصح اتصاف ذاته بكل واحدة منها في الازل وقد ثبت بطلانه
وتقرير الجواب ان امكان الاتصاف بها لما توقف على امكانها
لم يكن قبل امكانها وامكانها مشروط بانقضاء الصفة التي قبلها
او بوقت معين فلا يلزم صحة الاتصاف في الازل ويجوز حمله
على الاعراض على الجميع اما على الاول فبان يقال ان اردتم بالانفعال
بانه في ذاته فمسلم ان ذاته لا تنفعل عن شيء لكن لا نم ان تغير صفاته
يوجب ذلك لجواز ان يكون ذاته مقتضية لصفات متعاقبة كل واحدة
منها تكون مشروطة بانقراض الاخرى او مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة
بها وان اردتم بالانفعال تبدل الصفات فلا نم استحالته لان ذلك

تقرير مه

عين النزاع وان اردتم معنى اخر فلا بد من تصويره اولا ليتكلم عليه
عليه ثانيا ويجري هذا في الرابع بان يقال نختار ان المقتضي لتلك الصفة
ذاته تع لا المنفصل لامتناع انفعاله عن الغير قولكم يلزم الترجيح بلا
مرجح قلنا ممنوع لجواز ان تقتضي ذاته تعالى صفات متعاقبة كل
واحدة منها تكون مشروطة بانقراض الاخرى او مختصة بوقت وحال
لتعلق ارادته تلك الصفة في ذلك الوقت والحال دون صفة اخرى
واما على الثاني فبان يقال لا نسلم انه لو خلا ذاته عن تلك الصفة يكون
ناقصة وانما يلزم ذلك ان لو لم يحصل لها بدل الاولى صفة كمال اخرى لكن
على تقدير حصول صفة كمال خلفا عن الزايلة يطرد الكمال واما على
الثالث فبان يقال ان الصفة الحادثة سلمنا انها مما يصح اتصاف
ذاته بها لكن لا يلزم منه صحة اتصافه بها في الازل لان المراد بصحة الاتصاف
امكان الاتصاف وامكان الاتصاف بتلك الصفة موقوف على امكان
الصفة ولا نسلم ان تلك الصفة قبل زوال الصفة التي قبلها او
قبل دخول الوقت المعين الذي تعلق ارادة المختار به ممكنة احتجوا
اي القائلون بجواز اتصاف ذاته تع بالحوادث بانه تع لم يكن
فاعل العالم في الازل والا لكان العالم ازليا ثم جاز فاعلا وبان
الصفات القديمة يصح قيامها به لمطلق كونها صفات ومعاني لان
العدم عدمي لا يصلح ان يكون جزءا من المقتضي للوجودي فلا يصلح
ان يكون جزءا من المقتضي لصحة القيام فان صحة القيام امر وجودي لكونه
نقيضا للاصح والحوادث تشاركها في ذلك فيصح قيامها بذاته تع واجيب
عن الاول بان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة فان كونه فاعلا اضافة
وتعلق عرض لقدرته بعد ان لم يكن عارضا لها وعن الثاني بان المصحح
لقيام تلك الصفات حقايقها المخصوصة وهي غير مشتركة بينها
وبين الصفات الحادثة او لعل القدم شرط او الحدوث مانع من القيام
بها فان الشرط جاز ان يكون عدميا وكذا المانع الخاص في نفي

الاعراض المحسوسة عند اجمع العقلاء على انه سبحانه غير موصوف بشئ
من الالوان والطعوم والروائح ولا ملتذ باللذات الحسية فانها اي
الامور المذكورة تابعة للمزاج والمزاج لا يعقل الا في الجسم واما اللذة
العقلية فقد جوزها الحكماء وقالوا من تصور من نفسه كالا فرح
ولا شك ان كماله اعظم الكمالات لان مدركه اعظم المدركات وهو
ذاته على ما هي عليه وكذا سائر الموجودات على الوجه الاتم الاكمل فلا يبعد
من ان يلتذ به الفصل الثالث في التوحيد انما افرده بفصل وان
كان عند التحقيق راجعا الى التنزيهات اذ المراد منه نفي الشريك
عنه تعالى تنبيها على كونه اصل الباب اذ لا مرتبة اعلى من التوحيد وعليه
مبنى الاسلام احتج الحكماء بان وجوب الوجود نفسه انه تع لانه لو
زاد لاحتاج الى الذات فكان ممكنا ويلزم من امكانه امكان الذات
انما كانت صح فان الذات واجبة بهذا الوجوب فاذا امكن زواله امكن زوال
مقتضاه وقد تقدم ذلك في اول الكتاب فلو شارك فيه غيره امتاز
عنه بالتعين لان المشتركين في تمام الماهية انما يمتازان بالتعين ويلزم
التركيب اي تركب الواجب من الوجوب والتعين اذ التعين وان كان خارجا
عن الماهية فهو داخل في الهوية واعلم ان هذا الدليل يتوقف على كون
الوجوب والتعين ثبوتيين وهو ممنوع والمتكلمون بانا لو فرضنا الهين
لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما فلا يوجد شئ منها لاستحالة
الترجيح بلا مرجح اللازم من كون المؤثر فيه احدهما فقط وامتناع
اجتماع مؤثرين على اثر واحد اللازم من كون المؤثر فيه كليهما
وايضا هذا الدليل يسمى دليل التمانع وهو ماخوذ من قوله تع لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن
للآخر ارادة سكونه فلنفرض ولا يلزم من ذلك مح اذ الممكن لا يلزم
من فرض وقوعه محال لذاته مح اما ان تحصل مرادهما او لا تحصل
مراد كل واحد منهما وكلاهما مح اما الاول فلانه يلزم كون الجسم في

حالة واحدة متحركا وساكنا واما الثاني فلانه يلزم منه خلو الجسم
عن الحركة والسكون في زمان تحقق ارادتهما او تحصل مراد احدهما فيلزم
عجز الآخر وان لم يمكن للآخر ارادة سكون على تقدير ارادة الاول
حركة الجسم فيكون لمانع عن ارادته السكون ارادة الآخر وهو الذي
اراد الحركة لانه لولا ارادة الآخر لصح منه ارادة السكون فيلزم عجزه
اي عجز الثاني لان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك
والعاجز لا يكون الها ويجوز التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل
النقلية كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو لعدم توقفها عليه
اذ صدقها يتوقف على صدق الرسول وصدقه يتوقف على اظهار
المعجزة لا على التوحيد فلا يلزم الدور بخلاف التمسك
في اثبات الواجب فان صحة النقليات متوقف على ثبوته
الباب الثاني في صفاته الثبوتية وفيه فصلان الفصل الاول
في الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفيه مباحث الاول في القدرة
اتفق المتكلمون على انه قادر بمعنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك
لانه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره في العالم على شرط
حادث لزم قدم العالم لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
وان توقف فاما ان يتوقف على وجوده فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة
لا نهاية لها لان الكلام في حدوث ذلك كالكلام في حدوث العالم فيحتاج الشرط صح
كل شرط حادث الى شرط آخر حادث ويلزم من وجود العالم وجود
شرط الموجود الحادث ومن وجود شرطه وجود شرط شرطه ويلزم وجود
امور مترتبة بالطبع غير متناهية وهو مح لما مر في ابطال التسلسل
او على ارتفاعه فيلزم حوادث متعاقبة لا اول لها لان وجود كل
الشرط الحادث الذي يتوقف تاثير المؤثر في العالم على ارتفاعه يكون
مشروطا بارتفاع حادث آخر قبله وهكذا الى غير النهاية وهو مح ايضا
لان جملة ما حدث من الحوادث الى زمان الطوفان اذا طبق بما مضى

من الحوادث الى يومنا فان لم يكن في الثاني ما لا يكون بازائه في الاول
شيء يساوي الزائد والناقص وان كان انقطع الاول وانما زاد الثاني
عليه بقدر متناه وهو الحوادث الواقعة من يومنا الى يوم الطوفان
فيكون متناهيا وانما اعاد هذا البرهان ههنا مع انه قد تقدم في
بطلان التسلسل تنبيها على ان التطبيق لا يتوقف على اجتماع الآحاد
في الوجود على ما ذهب اليه الحكماء قيل لا نسلم ان المؤثر لو كان موجبا
ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث يلزم قدم العالم وانما يلزم
ان لو امكن وجود العالم ازلا اذ لا يتخلف عنه العالم لامتناع وجوده ازلا
لا لامر في حدوث العالم وذلك لان صحة وجود الاثر كما تعتبر فيه وجود
المؤثر وكذا تعتبر فيه امكان الاثر قلت فيتوقف على الامكان
الحادث على قولكم فيتوقف على شرط حادث ح وهو اما وجودي او
عدمي وتم الدليل الى آخره فالاعتراض غير متوجه قلنا وجوده ازلا
ليس بمحال مطلقا وانما المحال وجوده متحركا لان الحركة تنافي الازلية
واما السكون فلا ينافيها فوجوده ساكنا من الموجب لم يكن ممتنعا
واذا لم يكن ممتنعا سقط ما ذكرتم قلت فيه نظر لانه بين في دليل الحدوث
انه لا يصح وجوده من الموجب ساكنا ايضا سلمناه اي سلمنا ان المانع
وهو امتناع الازل لا يتحقق لكن كان ح من الممكن ان يتقدم وجوده
على الزمان الذي وجد فيه بمقدار ما ضرورة انه لم يعرف بذلك الى ازليا
فكان يجب ان يوجد قبل ان وجد لوجود المؤثر التام وانتفاء
المانع قيل الجانبان غير موجودتين فلا يوصفان بالزيادة والنقصان
فان ثبوت الوصف فرع على ثبوت الموصوف به في نفسه قيل
ان اليوم ما دام يكون حاضرا امتنع اتصافه بكونه امس ثم اذا
مضى جاز اتصافه به اجيب بان ذلك وصف اعتباري لا خارجي
فان قيل لم لا يكفي وجود الجانبين في الذهن قلنا الذهن لا يقوى على
استحضار الذوات الغير المتناهية على التفصيل بل انما يقوى

على استحضار معنى اللانهاية وهو معنى واحد لا كثرة فيه كذا قيل وفيه
بحث وننقض بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود لكونه غير
قار الذات مع انه يوصف بالزيادة والنقصان اذ يصح ان يقال
زمان دورة تامة لفلك زحل ازيد من زمان دورة تامة لفلك المشتري
وزمان دورة تامة لفلك القمر انقص من زمان دورة تامة لفلك الشمس
قيل سلمنا ان موجد العالم قادر لكن لا يلزم منه كون الواجب قادرا
مختارا لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا قد يوجد
العالم على سبيل الاختيار وتوجده الواجب على سبيل الايجاب قلنا
لان كل ما سوى الواحد ممكن لما تقدم برهان التوحيد وكل ممكن
مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد لا
يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فتعين ان يكون
حال الحدوث وحال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر
وهو الوسط واذا كان حادثا لم يكن معلولا للموجب قلت هذا
الدليل منقوض اجمالا بوجود الباري تع فانه معلول ذاته ونقضا
ايضا وتفصيلا بان التأثير استتباع خصوصه لحصول وتحقق
ذلك حال البقاء لا يستلزم تحصيل الحاصل وما قيل ان كل
ما سوى الواحد الواجب ممنوع لا يكون الوسط وسطا لكونه من العالم
ايضا ليس بشيء لان الخصم يقول لم لا يجوز ان يكون الواجب موجبا لبعض
العالم وذلك البعض موجدا للباقي بالاختيار ولا يتم الدليل احتج
المخالف بوجوه الاول ان المؤثر في العالم ان استجمع الشرائط
المعتبرة في مؤثريته وجودية كانت او عدمية وجب الاثر والا لكان
فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع امتنع فعله
لاستحالة وجود المشروط بدون شرطه ومع وجوب الفعل او امتناعه
لا اختيار واجيب بان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر كما ان الجائع
يختار احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه والهارب من السبع

احد السببين لا مرجح وليس ذلك جواب سوال مقدر تقريره لو جاز
الترجيح بلا مرجح لجاز حدوث حادث بلا سبب اصلا لان هذا
انما امتنع لذلك وهو يوجب انسداد باب اثبات الصانع والجواب منع
هو ان الترجيح في القادر بلا مرجح ليس كحدوث الحادث بلا سبب اصلا
فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما وبامتناع الثاني دون الاول
والحاصل ان الترجيح بلا مرجح جائز دون الترجح بلا مرجح وبان المؤثر
استجمع شرائط المكنة لا شرائط وجود الفعل ووجود الفعل موقوف
على تعلق الارادة به فاذا تعلقت الارادة وجب الفعل والوجوب بالارادة
مع الارادة لا ينافي تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة
الى القدرة وحدها الثاني ان اقتدار القادر اي تعلق قدرته
ونسبة متوقف على تميز المقدور في نفسه لان المنسوب اليه ما لم
يتميز عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره المتوقف على
ثبوته لان كل متميز ثابت فيلزم الدور لو توقف ثبوت المقدور
في نفسه على اقتدار القادر اي تعلق قدرته به وهو نقض بالايجاب
وذلك بان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يكون المؤثر موجبا ايضا
لان ايجاب الفعل منه متوقف على تميزه في نفسه لكون الايجاب
نسبة بين الفعل والموجب متوقف على ثبوته فلو كان ثبوت الفعل
لاجل ايجابه منه يلزم الدور ثم اجيب بان التميز في علم القادر لا في الخارج
فان الاقتدار موقوف على ثبوته في العقل وثبوته في الخارج موقوف
على اقتدار القادر فلا يلزم الدور الثالث المقدور لا يخرج عن وجود
او عدم والحاصل له الوجود حال حصول الوجود واجب والحاصل له
اي الحاصل له العدم حال حصول العدم ممتنع فاستحال لكنه اذ الوجوب
والامتناع ينافيان القدرة واجيب بان المكنة حاصلة في الحال من
الايجاد في الاستقبال وحاصلة في الحال بالنظر الى ذاته مع عدم الالتفات
الى ما هو عليه والتحقيق ان القادر له ان يوجد ذات المقدور لا ان

يوجد ما مع قيد العدم حتى يكون محالا الرابع الترك نفي محض لانه
لا فرق بين قولنا لم يكن موثرا وبين قولنا اثر اثرا عدميا اذ لا تمايز
بين العدمات وعدم مستمر لان قولنا ما اوجده معناه انه ابقاه
على العدم الاصلي وهو مستمر فلا يكون مقدورا لان العدم المستمر
حاصل وتحصيل الحاصل محال وفعلا لان النفي المحض لا يكون فعلا
فلا يوجد القادر لانكم فسرتموه بانه الذي ان شاء فعل وان شاء
ترك وذلك انما يتحقق لو كان الترك فعلا مقدورا واجيب
بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل لا ان يفعل
الترك الذي هو عدمي ليلزم ما ذكرتم فرع على كونه تعالى قادرا انه
تعالى قادر على كل الممكنات اذ الموجب للقدرة ذاته تعالى اذ ذاته
كافية في تحقق جميع صفاته ونسبته اي نسبة ذاته الى الكل اي
الى كل الممكنات على السواء اذ لولاه لكان لذاته اختصاص ببعض
المقدورات دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك الى مخصص وهو
والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين الجميع اذ الوجوب
والامتناع يسلبان المقدورية قيل فيه نظر لانا لا نسلم ان نسبته
الى الجميع على السواء لجواز ان يقتضي ذاته تعلق قدرته ببعض الممكنات
دون بعض سلمناه لكن لا نم ان المقدورية صفة ثبوتية حتى يحتاج
الى مصحح سلمناه لكن يجوز ان يكون كل متغايرا بالحقيقة لامكان
ماهية اخرى وح لا يكون الجمع مشتركا في مصحح المقدورية وهو ضعيف
اما الاول فلان تعلق قدرته ببعض دون بعض ليس مقتضيا
الذات من حيث هي بل باعتبار الارادة فالذات من حيث هي
نسبتها الى الجميع على السواء واما الثاني فلان المقدورية صفة
تعرض للممكن وليست بعدم صرف ولا العدم جزء مفهومها وهي نقيض
اللامقدورية فيكون ثبوتية واما الثالث فلما سبق ان الامكان
وصف اعتباري يعرض للشيء بالنسبة الى الوجود والعدم وظاهر

امكان هي

انكارهم

ان جميع الممكنات مشتركة في مثل هذا المعنى وامثال هذه الامور عن
البسيطة وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا الواحد
فلا يجوز ان يكون مصدرا لجميع الممكنات وقد سبق القول عليه
وقال المنجمون مدبر هذا العالم اى الذي تحت فلك القمر هو الافلاك
والكواكب واوضاعها لما نشاهده من ان تغيرات الاحوال كحال الليل
والنهار وغير ذلك من الفصول وغيرها مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب
واجيب بان الدوران لا يفيد القطع اى لا يوجب القطع بالعلية لتخلفها عنه في
المضاف وجزء العلة وشرطها ولازمها قيل قد شرط في دلالة الدوران
على العلية ان لا يقطع بعدم العلية فيها والنقوض التي ذكرتموها نجزم
بعدم العلية فيها قلت لو افاد العلية لافاد ههنا كما ههنا بهم لا
قطعا والنظر في مثل هذه المباحث لا يفيد وقالت الثنوية انه لا يقدر
على الشر والا لكان شريرا والشر اى انا ملتزم كونه شريرا بمعنى
انه موجد للشر نعم لا يجوز اطلاق هذا الاسم لعدم الاذن فيه شرعا
وقال النظام انه لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة لانه
ان امكن صدور القبيح منه فاما ان يعلم قبحه او لا يعلم والثاني يستلزم
الجهل والاول يستلزم الحاجة لان الاقدام على القبيح من غير حاجة
لا يليق بالحكيم والله تعالى منزه عن الجهل والحاجة فلا يصح صدور القبيح
منه فلا يكون مقدورا له اذ المقدورية مشروط بصحة صدور ذلك
الشيء منه وجوابه انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه وان سلم
عدم صدور القبيح منه فالمانع من الصدور وهو عدم الداعي الى فعل
القبيح حاصل فعدم صدور القبيح منه لوجود المانع لا لان القدرة
زايلة وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد بل على ما يخالفه
في الماهية فانه قادر على تحريك الجسم الى حركة العبد اليه لكن الحركتين
يتمايزان بالحقيقة لانها طاعة او سفه وهو الذي لا يكون مبنيا
على غرض كافعال المجانين والله تعالى منزه عنها واجيب عنه بان هذه

هذه الامور اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد واما الفعل في
نفسه فهو حركة او سكون والله تعالى منزه عن تلك الاعتبارات لا
عن نفس الفعل فجاز صدور مثل ذلك الفعل منه قال لا اختلاف
في العوارض المفارقة لا يوجب اختلاف الفعلين في الماهية
وقال ابو علي وابنه انه لا يقدر على نفس مقدور العبد والا فاذا اراده
وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعي والصارف واجيب
بان المكروه لا يقع اذا لم يتعلق به ارادة اخرى مستقلة وليس ههنا
ارادة الا مستقلة بايجاد ذلك الشيء فيوجد عند تعلق الارادة به
الثاني في انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه الاول انه مختار فيمتنع توجه قصده
الى ما ليس بمعلوم فان المختار لا بد له من العلم بما يقصده الثاني
ان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها
وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة مبدعها وكونه
عالما بها بالضرورة وقد نبه عليه بان من راى خطا حسنا يتضمن الفاظا
عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة موافقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم
وكذلك فان من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر
الى ان يجزم بانه عالم وما يرى جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان يقال
لو كانت الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها لكانت الحيوانات العجم
عالمة بافعالها فان فعل بعضها متقن محكم فان النحل تصنع تلك البيوت
المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر واختاره للمسدس لانه اوسع من
المربع ولا يقع بينها فرج كما بين المدورات وما سواها وهذا لا يعرفه
الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت
بلا آلة وتقرير الجواب ان ما نرى من عجائب افعال الحيوانات فهو من
اقدار الله تعالى اياها بخلق العلم فيها والهامه لها كما قال واوحى ربك الى
النحل ان اتخذي بيوتا الاية الثالث انه ذاته تعالى مجردة حاضرة
له فيكون عالما به اذ العلم حضور الماهية المجردة وهي مبدأ لجميع الموجودات

والعالم بالمبداء عالم بذوية اى معلولاته لان من علم ذاته علم كونه مبداء
لغيره فان من علم ذاته علما تاما علم لوازمه التى هى بلا واسطة ومن جملتها
انه مبداء لغيره وذلك يتضمن العلم به اى بذلك الغير لتوقف العلم بالاضافة
على العلم بالمضافين فيكون عالما بالجميع الرابع انه تع مجرد وكل مجرد يجب
ان يعقل ذاته وساير المجردات لانه يصح ان يعقل وحده وكل ما يصح
ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره لان صحة المعقولية من لوازم
ذاته فلا ينفك عنه سواء كان وحده او مع غيره فيكون حقيقته مقارنة
له اذ التعقل يستدعى حضور ماهيته اى المعقول فى العاقل ولا نعنى بالمقارنة
الا ذلك وصحة المقارنة اى مقارنة المجرد لمعقول غيره لا يشترط فيها كونها
اى كون حقيقة المجرد فى العقل لانه اى كونها فى العقل مقارنتها للعقل
والشئ لا يكون شرط نفسه فلو فيه تسلسل اذ صحة المقارنة اذا توقفت
على المقارنة لا يلزم اشتراط الشئ بنفسه بل تاخر صحة المقارنة عن وجودها
وهو ظاهر الاستحالة قلت لا بل يلزم توقف الشئ على نفسه لان صحة المقارنة
اذا كانت مشروطة بالمقارنة والمقارنة مسبوقة بامكانها ضرورة انها لو
كانت ممتنعة لم يتحقق فيلزم توقف صحة المقارنة على صحة المقارنة
وهو ما قاله المصنف ولو قال لان صحة المقارنة لو توقفت على كون المجرد
فى العقل لزم توقف صحة الشئ على وجوده المتاخر عنها لكان اولى فيصح
اقتران ماهيته الموجودة فى الخارج بالماهيات المعقولة ولا نعنى بالتعقل
الا ذلك وكل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا له وذلك يتضمن كونه
عاقلا لذاته وكل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل اذ القوة من لواحق
المادة لا سيما فى حق الله تع فانه واجب الوجود من جميع جهاته فلا يكون
له جهة بالقوة والوجهان الاخران معتمد الحكماء وفيهما نظر اما فى الاول
فلانا لا نسلم ان ذاته حاضرة له لان حضور الشئ للشئ يقتضى [illegible] ولئن
سلم انه عالم بذاته ولكن لا نسلم انه عالم بالمبداء فان كونه مبداء لغيره صفة
اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الاضافية وانما

يلزم ذلك لو كان الصفة لازمة لها بالمعنى الاخص وهو ممنوع واما
فى الثانى فلانا لا نم ان كل مجرد يصح ان يعقل فانه يجوز ان يكون بعض
المجردات يمتنع ان يعقل فان ذات الواجب الوجود مجرد ويمتنع
ان يعقل على رايكم ولئن سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لا نسلم
ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره لاحتمال ان يكون بعض
المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره ولئن سلم ان بعض المجردات
يصح ان يعقل مع غيره ولكن لا نم انه يصح ان يعقل مع ساير المعقولات
ولئن سلم ذلك ولكن لا نم ان صحة مقارنته لمعقول اخر غير مشروطة بكونها
فى العقل فان مقارنته لمعقول اخر غير مقارنته للعاقل فان الاولى فى
مقارنة الحالين فى محل والثانية مقارنة الحال للمحل فجاز ان يكون صحة الاولى
مشروطة بالثانية ولئن سلم ذلك ولكن لا نم ان كل ما يصح للمجرد يجب حصوله له
حصوله بالفعل ولا نم ان القوة من لواحق المادة احتج المخالف بوجوه الاول
انه تع لو عقل شيئا عقل ذاته لانه يعقل انه عقله اى ذلك الشئ وذلك
يتضمن يعقل ذاته وانه مح لاستحالة اى لان التعقل اما نسبة بين العاقل و
المعقول او حصول حقيقة المعقول فى العاقل وكلاهما مح اما الاول فلاستحالة
حصول النسبة بين الشئ ونفسه لاستلزام النسبة تغاير المنتسبين واما الثانى
فلاستحالة حصول الشئ فى نفسه لا يقال لا نم ان من علم شيئا علم انه عالم به
والا لزم من العلم بشئ واحد العلم بامور غير متناهية لانا نقول المدعى
لزوم امكان علمه به فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة
والا لجاز ان يكون احدنا عالما بالمجسطى والمخروطات لكن لا يمكنه ان يعلم
انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ فى الاجتهاد وذلك سفسطة بل الجواب
انه ان امتنع منه علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة فيمن يمكنه العلم
بنفسه وان امكن منعنا بطلان التالى وهو منقوض بتصور الانسان نفسه
اى لو صح دليلكم لزم ان لا يعقل الانسان نفسه لكن التالى باطل ثم
اجيب عنه بان علمه بنفسه صفة قائمة به متعلقة بذاته تعلقا خاصا فالمعلوم

من نفس العلم الذي هو صفة حقيقية كما هو مذهب اهل السنة وهو
ذاته المعلوم لا من ذاته ومن المعلوم وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته لا تغاير
الشيء ونفسه الثاني ان علمه لا يكون ذاته لما سنذكره ولا جرد للزوم الحز
فهو صفة قائمة بذاته لا زائدة وانه تع فاعل لها لامتناع احتياجه في شيء من
صفاته الى غيره لانه واجب من جميع جهاته فيكون ذاته قابلة فاعلة معا وقد
سبق الجواب عنه في بحث العلل والمعلولات الثالث لو كان العلم
صفة كمال وهو مغاير لذاته لكان الموصوف به ناقصا مستكملا بغيره
وان لم يكن يلزم تنزهه عنه اجماعا واجيب بان كمالها لكونها صفة ذاته
الكاملة بنفسها لا لكمال ذاته من حيث انه متصف به وبحقيقة ان الصفة
اذا كان منشاها الذات كان ذلك غاية كمال الذات بخلاف ما اذا
كان منشاها امرا منفصلا فان الذات ح يكون ناقصة بدونها مستكملة
بها فرعان على القول بكونه تع عالما الاول انه تع عالم بكل المعلومات كما هي
اي بالكليات على الوجه الكلي وبالجزئيات على الوجه الجزئي لان الموجب
لعالمية ذاته ونسبة ذاته الى الكل على السواء لما مر فلما اوجب ذاته كونه
عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي والا لم تكن نسبته الى الكل على السواء
وقيل يعلم الجزئيات على وجه كلي اي يعلم كل جزئي بماله من المعاني الكلية من غير
ان يكون متعلقا بزمان معين ومتشخص كما يعلم ان القمر كلما حال الارض
بينه وبين الشمس يعرض له الخسوف الجزئي مثلا وان يكون من جملة افراد
الانسان شخص طويل فاضل مسمى بزيد يولد له عند طلوع الشمس في موضع
كذا وله صاحب جواد فطن الى غير ذلك من الصفات الكلية فان ما ذكرنا من
الامور كليات وتقييد الكلي بالكلي لا يخرجه من كونه كليا اذ لو علمها جزئيا
كما اذا علم وجود زيد الان في الدار فعند تغير المعلوم وهو الخروج في الشيء
المذكور يلزم الجهل ان بقي العلم بكونه في الدار او التغير في صفاته ان زال
ذلك العلم قلنا تغير الاضافة والتعلق دون العلم وقيل لا يعلم ما لا نهاية
لا يتميز عن الغير والا لكان له حد به يتميز عن الغير فليس غير متناه

هو والمعلوم متميز ولا يستلزم علوما لا نهاية لها قلنا المعلوم كل واحد منها
اقول اذا كان كل واحد معلوما فيكون الكل معلوما ويلزم ان يكون غير المتناهي
متميزا وهو مح والعلم القائم بذاته صفة واحدة واللانهاية في التعلق
والمتعلق الثاني انه تع عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغيرهم
ومتحد به خلافا للمشائين فانهم ذهبوا الى ان علمه عبارة عن صورة المعلومات
المتحدة بذاته حتى لا يلزم كثرة في ذاته وكذا قدرته اي انه قادر بقدرة مغايرة
لذاته خلافا للمعتزلة لنا ان البديهة تفرق بين قولنا ذاته ذات وبين
قولنا ذاته عالم قادر فان الاول غير مفيد لانه ليس بكلام تام والثاني
مفيد فلو كان عين الذات لم يكن بينهما فرق وفيه نظر لان ذلك يقتضي
تغاير الاعتبارات لا تغاير الحقيقة وهو بعينه وارد على الوجه
الثاني اذ عند الحكماء صور المعلومات مغايرة بالاعتبارات للذات
العالم وايضا العلم اما اضافة مخصوصة وهي التي يسميها الجبائيان
عالمية او صفة يقتضي تلك الاضافة بينها وبين المعلوم وهي مذهب اكثر
اصحابنا او صور المعلومات القائمة بانفسها وهي كمثل الافلاطونية
فان افلاطون ذهب الى ان لكل معلوم مثالا في الخارج قائما بنفسه
اذا لقيت لها النفس ادركتها او بذاته تع كما هو مذهب جمهور الحكماء
واياما كان فهو غير ذاته ولما ابطل مذهب المعتزلة بالوجه المذكور
اشار الى ابطال مذهب المشائين بقوله وفساد الاتحاد سبق ذكره
ويمكن ان يحمل جواب سؤال وهو ان انحصار معاني العلم فيما ذكرت
ممنوع فان من الجملة التغاير ما ذهب اليه المشاؤن وهو ان العلم هو
الصورة المتحدة بذاته وح لا يلزم مغايرة العلم لذاته وجوابه ان القول بالاتحاد
قد سبق فساده ولقائل ان يقول ان المعتزلة قالوا ان الله تع عالم لا
بعلم بل بالذات فلا يثبتون شيئا سوى الذات والتغايير المذكورة
انما هي للعلم فان احدهما عين الاخر وما سبق من فساد الاتحاد لا يدل على
فساد مثل هذا الاتحاد احتجوا اي احتج المخالفون لكونه تع عالما

قادرا بعلم وقدرة زائدين على ذاته لوجوه اذ لو قامت بذاته صفة لكانت
ذاته مستفيضا بها لان تلك الصفة لما كانت مفتقرة الى الموصوف
كانت ممكنة ويمتنع ان يكون معلولة لمنفصل فكانت مقتضى الذات
ولا شك ان ذاته قابلة لها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو محال واذا لم
يجز قيام الصفة بذاته تع لم يكن تلك الصفات زائدة على ذاته
قلنا سبق جوابه قيل لو قام بذاته صفة وكانت قديمة لزم تكثر
القدماء والقول به كفر بالاجماع الا ترى انه تع كفر النصارى بتثليثهم
وقال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وهو اثباتهم الاقانيم
الثلثة التي هي الوجود وهو اقنوم الاب والعلم وهو اقنوم العلم
الابن وهو الكلمة والحيوة وهو اقنوم روح القدس قالوا وهذه الثلث
واحدة في الجوهر اي في ذات واحدة اعني بهذه الخواص الثلث
الجوهرية فما ظنك اي اذا كان المثبت للقدماء الثلثة كافرا فما ظنك
بمن اثبت قدماء ثمانية وهي الحيوة والقدرة والعلم والارادة والسمع
والبصر والكلام والبقاء كما هو مذهب اكثر المتكلمين او تسعة وهي
هذه الصفات مع التكوين كما هو مذهب الحنفية ولزم التركيب في
ذاته لانه يشارك الصفة في قدمه ويمتاز عنه بخصوصه وان كانت
حادثة لزم قيام الحوادث بذاته وقد ابطلناه واجيب بان القول
بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة فنختار
ان صفاته قديمة ولا يلزم الكفر والنصارى جواب سؤال وهو ان
القول بالصفات القديمة لو لم يكن كفرا لما كفر الله النصارى
باثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي صفات والجواب ان النصارى
وان اسموها صفات الا انهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة
لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة الى بدن عيسى فان اليعقوبية
منهم قالوا ان اقنوم الكلمة نزل من السماء وتجسد بروح القدس وصار
انسانا هو المسيح وهو اقنوم لاهوتي واقنوم ناسوتي والمستقل بالانتقال

هو الذات لما تقدم من امتناع انتقال الاعراض فعلم انهم قائلون بالذوات
القديمة ولهذا كفرهم الله تع وفيه نظر لجواز ان يكونوا قائلين بانتقال
الاعراض والعدم عدمي هذا جواب عن لزوم المحذور الثاني وهو التركيب
يعني العدم عبارة عن نفي الاولية فلا يلزم التركيب من الاشتراك فيه
فان الاشتراك في الامور العدمية لا يقتضي التركيب سلمنا كونه وصفا
ثبوتيا لكن الاشتراك فيه لا يوجب التركيب لكونه اشتراكا في امر عارض
والاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب الثالث عالمية الله تع
وقادريته واجبة لامتناع زوالها فلا تعلل بعلم ولا قدرة اذ الواجب
لا يعلل بعلة والا كان ممكنا واجيب بان العالمية واجبة بالعلم
الواجب لاقتضاء الذات له لا بذاتها ليمتنع التعليل وكذا القادرية
والحاصل انهما واجبان بالغير لا بالذات حتى يمتنع التعليل
الرابع لو زاد علمه وقدرته على ذاته لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى
الغير وهو العلم والقدرة وهو محال واجيب بان ذاته تع اقتضى
صفتين موجبتين للتعلقات العلمية والارادية فان اريد بالحاجة
هذا المعنى فلا نسلم استحالته وان اريد به غيره فليبينوه [illegible] وههنا
وجه اخر في الجواب وهو منع الشرطية بناء على ان صفات الله
تع ليست عين ذاته ولا غيره لان المراد بالغير ههنا المعنى اللغوي
فلا يرد هذا المنع الثالث في الحيوة اتفق الجمهور على انه تع حي لكنهم
اختلفوا في المعنى اي في معنى حيوته لانها في حقنا اعتدال المزاج
النوعي ولا يتصور في حقه فذهب الحكماء وابو الحسين الى ان حيوته
عبارة عن صحة اتصافه بالعلم فهي عندهم صفة اعتبارية وذهب
الباقون الى انها عبارة عن صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي
هذه الصحة ويدل عليها اي على ان الحيوة صفة موجبة لهذه الصحة
انها لو لم يكن كذلك لكان اختصاصه تع بهذه الصفة ترجيحا بلا
مرجح بناء على ان ذاته تع مساوية لساير الذوات في الذاتية فلا بد

من امر مخصص لاجله صح عليه ان يعلم وذلك هو الحيوة وبعض
اى هذا الدليل باتصافه بتلك وذلك بان نقول لو صح دليلكم لزم ان الصفة
يكون حصول الحيوة له تع مشروطا بحصول صفة اخرى ويلزم التسلسل
ويندفع اى الدليل المذكور على اثبات ان الحيوة صفة حقيقية بان
ذاته المخصوصة كاف في التخصيص والاقتضاء اى لانم انه لو لم يختص
بالصفة المذكورة على تقدير ان لا يكون الحيوة صفة حقيقية لزم
الترجيح بلا مرجح وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذاته المخصوص كافيا في
تخصيص تلك الصحة بالذات واقتضائه تلك الصحة لكنه ممنوع
فيكون قوله وبعض اشارة الى نقض اجمالى على الدليل المذكور وقوله
ويندفع اشارة الى نقض تفصيلى عليه ايضا وبعضهم جعله جوابا عن
النقض الاجمالي اى ويندفع النقض المذكور بان المخصص للحيوة بالذات
هو ذاته المخصوصة المقتضية لتلك الصفة فلا يتم النقض قلت هذا
ليس بشيء لان المنع على النقض الاجمالى يجب ان لا يكون متوجها
على اصل الدليل حتى يكون دافعا وهذا السؤال بعينه وارد على اصل
الدليل فالتوجيه الاول اولى مع ان صريح لفظ المحصل يدل عليه
الرابع في الارادة يوافق الجمهور على انه مريد وتنازعوا في معنى ارادته
فقال الحكماء ارادته علمه بانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون
على الوجه الاكمل ويسمونه عناية ووافقهم ابو الحسين بعلمه بما في الفعل
من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار بكونه غير مغلوب ولا مكره
فهى عنده عدمية والكعبى بعلمه في افعال نفسه اى ارادته تع لافعال
نفسه عبارة عن علمه بها وامره في افعال غيره وقال اصحابنا وابو على
والقاضي عبد الجبار انها صفة حقيقية زائدة مغايرة للعلم والقدرة
مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل
دون بعض وبعضها بالعدم والتاخر بان يقع البعض في زمان الآخر
لابد له من مخصص لان نسبة جميع المقدورات الى ذاته تع على السوية

ونسبة الازمنة الى جميع المقدورات على السوية لتساوى اجزاء
الزمان في الماهية فلو لم يكن مخصص لايجاد بعض الحوادث بوقت
دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح وليس هو اى ذلك المخصص نفس العلم
فانه تابع للمعلوم لان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه فيكون
تابعا له والتابع يستحيل ان يكون مستتبعا ولا القدرة فان نسبتها
الى الجميع على وتيرة واحدة فلا تخصص ولان شانها التاثير والايجاد
والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لتوقف الايجاد
على الترجيح والموقوف غير الموقوف عليه فاذن لابد من صفة
غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات بالوجود و
باوقاتها المختصة بها وتلك الصفة هي الارادة قيل عليه لانم ان القدرة
اذا كان من شانها التاثير لم يكن مخصصة فان القادر يرجح احد المتساويين
بل المرجوح بلا مرجح ومخصص كما اعترفتم به وجوابه انه اذا كانت نسبتها
الى الجميع بالتاثير فتساوى نسبتها الى الجميع فلم يتخصص الموجد به
الا بمخصوص مغاير لها وذلك ضرورى وما قلنا في ترجيح القادر
فذلك ليس ترجيحا بلا مرجح مطلقا بل مرجح غير ارادته فان المختار
قد يفعل بارادته ترجيح احد المتساويين لا يقال امكان وجود كل
حادث مخصوص بوقت معين او وجوده مشروط بانفصال فلكى
او علمه تع بحدوثه في ذلك الوقت او ما في حدوثه فيه من المصلحة يجزم
نقول عليه لان خلاف المعلوم والاصلح محال لانا نقول لا يجوز ان يكون
المخصص هو كونه ممتنعا قبل ذلك الوقت ومن ضرورته ممكنا فيه اذ الممتنع
لا يصير ممكنا فان ما بالذات لا يزول ولقائل ان يقول ان العالم ممتنع
الوجود في الازل ثم صار ممكن الحصول حينئذ فيما لا يزال وذلك يدل على
جواز انقلاب الممتنع ممكنا فان اجيب بان المحال انما هو وجوده ازلا
وذلك ثابت دائما واما فيما لا يزال فهو ممكن وهذا الامكان ثابت
دائما فلا انقلاب فيقال اذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون وجود الحادث

المعين ممكنا في ذلك الوقت ممتنعا في وقت اخر ولا هو لذلك الامتناع
ولا هذا الامكان ولا يلزم الانقلاب والكلام اي لا يجوز ان يكون المخصص
هو الاتصالات والاوضاع المذكورة لانا نعيد الكلام في تلك الاتصالات
والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في الحوادث بان نقول لا بد في وقوع
هذه الاتصالات من مخصص فان الافلاك لبساطتها كما امكن ان يتحرك
على هذا الوجه امكن ان يتحرك على خلافه وكما امكن ان يتحرك فلك البروج
مثلا بحيث يكون منطقته على ما هو واقع امكن ان يتحرك بحيث يكون
المنطقة دائرة اخرى ذاهبة مثلا من الجنوب الى الشمال وان يكون الكوكب
اي وكما امكن ان يكون الكوكب في جانب معين من فلك البروج امكن
ان يكون في جانب غير ما هو فيه والعلم بان الشيء سيوجد اي لا يجوز
ان يكون علم الله تع بانه سيوجد في الوقت الفلاني هو المخصص لذلك
الوقت لان العلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا كان هو بحيث
سيوجد فالحيثية سابقة على العلم بوجوده في ذلك الوقت فلا يكون منه
اي لا يكون علة له لان العلم لا يكون مسبوقا بالمعلوم وربما قال الحكماء
لانه ان كل علم فهو تابع للوقوع انما ذلك في العلم الانفعالي والاصحاب بعض
الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين وامارعاية الاصلح
فغير واجبة عليه كما سنذكره اي المخصص انما يكون الاصلح وسياتي ابطاله
واحتج المخالف بان الارادة لو تعلقت بالغرض لكان الباري تعالى لذاته
مستكملا بغيره اي بذلك الغرض الذي هو غيره وهو محال فان قيل انما يلزم
كذلك ان لو لم يكن الغرض عائدا الى الغير وهو الاحسان اليه قلت
فينتقل الكلام الى الاحسان فانه يكون اولى ويكون فعله سببا للاستكمال
وتركه سببا للنقصان ويعود ما قلنا وان تعلق لا لغرض كان ترجيحا بلا
مرجح قيل هذا الشق لم يذكره المصنف ههنا وذكره في المصباح فكانه ترك
من الناسخ الاول اذ الانسان لا يتم بدونه واجيب بان تعلقها بالمراد لذاتها
لا لغيرها اي نختار ان تعلقها لا لغرض قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا انما

[illegible]

يلزم ذلك ان لو كان تعلقها بالمراد لغيرها لا لذاتها لكنه ممنوع لا يقال
لو كان تعلقها بالمراد لذاتها لوجب فعله وامتنع تركه فيلزم سلب
الاختيار لانا نقول وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار اي انه
في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الارادة به يستوي فيه الطرفان
ووجوب هذا الطرف بشرط تعلقها به فلا يد ينافيه اذ الاختيار
الذي لا ينافي الوجوب لغيري فرع على انه تع مريد بارادة مغايرة للعلم
والقدرة ارادته غير محدثة وقالت المعتزلة ارادته فالمريد انها حادثة
لا في محل قالوا لو كانت في محل فاما ان يكون ذاته ويلزم كونه محلا للحوادث
او غير ذاته فيكون صفة الشيء قائمة بغيره وقالت الكرامية صفة حادثة
في ذاته ويجوز عندهم كونه محلا للحوادث لنا على انها غير محدثة وجهان
الاول ان كل وجود محدث موقوف على تعلق الارادة به اتفاقا فلو
كانت ارادته محدثة احتاجت الى ارادة اخرى والتقدير انها حادثة فيحتاج
الى ارادة اخرى ولزم التسلسل ب قيام الصفة بوجهه لو كانت
حادثة فاما ان يكون قائمة بنفسها كما هو مذهب المعتزلة او قائمة بذاته
كما هو مذهب الكرامية وكلاهما محال اما الاول فلان قيام الصفة بنفسها
غير معقول لاستحالة وجود العرض لا في محل ومع ذلك اي مع انه غير
معقول كان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص لان نسبتها الى
جميع الذوات على سواء وكونها جواب سوال وهو انا لا نسلم لزوم
لزوم التخصيص من غير مخصص فان كونها لا في محل يوجب التخصيص
لان ذاته تع لا في محل وكذا هذه الارادة فكان اختصاصه بها اولى
وجوابه ان كونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا اي
علة للتخصيص لكونه سلبيا وقيام الصفة الحادثة بذاته ممتنع لكنه
هذا اشارة الى ابطال القسم الثاني وهو ان يكون حادثة قائمة بذاته
كما هو مذهب الكرامية الفصل الثاني في سائر الصفات وهي مبادئ
الاول في السمع والبصر دلت الحجج السمعية كقوله تع انني معكما اسمع وارى

المعين ممكنا في كل الوقت ممتنعا في وقت العجز ولا يزول بكل الامتناع
ولا هذا الامكان ولا يلزم الانقلاب والكلام اي لا يجوز ان يكون المخصص
هو الاتصالات والاوضاع المذكوره لانا نعيد الكلام في تلك الاتصالات
والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في الحوادث بان نقول الا بد في وقوع
هذه الاتصالات من مخصص فان الافلاك لبساطتها كما امكن ان يتحرك
على هذا الوجه امكن ان يتحرك على خلافه وكما امكن ان يتحرك فلك البروج
مثلا بحيث يكون منطقته على ما هو واقع امكن ان يتحرك بحيث يكون
المنطقه دايره اخرى ذاهبه مثلا من الجنوب الى الشمال او ان يكون الكوكب
اي وكما امكن ان يكون الكوكب في جانب معين من فلك البروج امكن
ان يكون في جانب غير ما هو فيه والعلم بان الشي سيوجد اي لا يجوز
ان يكون علم الله تعالى بانه سيوجد في الوقت الفلاني هو المخصص لم يذكر
الوقت لان العلم بان الشي سيوجد انما يتعلق به اذا كان هو بحيث
سيوجد فاحيثيته سابقه على العلم بوجوده في ذلك الوقت فلا يكون منه
اي لا يكون علة له لان العلم لا يكون سببا للمعلوم ربما قال العلماء
لانه ان كل علم فهو تبع للوقوع انما ذلك في العلم الانفعالي والاصحاب بعض
الضروره في استواء نسبه العلم والقدره الى الطرفين واما رعاية الاصلح
فغير واجبه على ما سنذكره اي المخصص انما يكون لاصلح وسيأتي ابطاله
واحتج المخالف بان الاراده لو تعلقت من لغرض لكان الباري تعالى [illegible]
مستكملا بغيره اي بذلك الغرض الذي هو غيره وهو محال فان قيل انما يلزم
كذلك ان لو لم يكن الغرض عائدا الى الغير وهو الاحسان اليه قلت
فينتقل الكلام الى الاحسان فانه يكون اولى فيكون فعله سببا للاستكمال
وتركه سببا للنقصانه ويعود ما قلنا وان تعلقت لا لغرض كان ترجيحا بلا
مرجح قيل هذا الشق لم يذكره المصنف ههنا وذكره في المصباح فكانه ترك
من الناسخ الاول اذ الشان لا يتم بدونه والجواب ان تعلقها بالمراد لذاتها
لا لغيرها اي نختار ان تعلقها لا لغرض قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا انما

يلزم ذلك ان لو كان تعلقها بالمراد لغيرها لا لذاتها لكنه ممنوع لا يقال
لو كان تعلقها بالمراد لذاتها لوجب فعله وامتنع تركه فيلزم سلب
الاختيار لانا نقول وجوب الشي بالاختيار لا ينافي الاختيار اي انه
في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاراده به يستوي فيه الطرفان
ووجوب هذا الطرف بشرط تعلقها به فلا بد منافاة اذ الاختيار
الذي لا ينافي الوجوب الغيري فرع على انه تعالى مريد بارادة مغايرة للعلم
والقدره وارادته غير محدثه وقالت المعتزله ارادته فالمريد انها حادثة
لا في محل قالوا الكرامية في محل فاما ان يكون ذاته ويلزم كونه محلا للحوادث
او غير ذاته فيكون صفة الشي قائمة بغيره وقالت الكرامية صفة حادثة
في ذاته ويجوز عندهم كونه محلا للحوادث لنا على انها غير محدثه وجهان
الاول ان كل وجود محدث موقوف على تعلق الاراده به اتفاقا فلو
كانت ارادته محدثه احتاجت الى ارادة اخرى والتقدير انها حادثة فيحتاج
الى ارادة اخرى ولزم التسلسل قيام الصفه بنفسها لو كانت
حادثة فاما ان يكون قائمة بنفسها كما هو مذهب المعتزلة او قائمة بذاته
كما هو مذهب الكراميه وكلاهما محال اما الاول فلان قيام الصفه بنفسها
غير معقول لاستحالة وجود العرض لا في محل ومع ذلك اي مع انه غير
معقول كان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص لان نسبتها الى
جميع الذوات على سواء وكونها جواب سوال وهو انا لا نسلم لزوم
لزوم التخصيص من غير مخصص فان كونها لا في محل يوجب التخصيص
لان ذاته تعالى لا في محل وكذا هذه الاراده فكان اختصاصه بها اولى
وجوابه ان كونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا اي
علة للتخصيص لكونه سلبيا وقيام الصفه الحادثه بذاته ممتنع لما سبق
هذا اشاره الى ابطال القسم الثاني وهو ان يكون حادثة قائمة بذاته
كما هو مذهب الكراميه الفصل الثاني في ساير الصفات وفيه مباحث
الاول في السمع والبصر دلت الحجج السمعية كقوله تعالى انني معكما اسمع واري

وقوله وهو السميع البصير على انه سميع بصير وليس في العقل ما ينافي ظاهرهما
ظواهرهما اي لم يكن دليل عقلي على عدم اتصافه بهاتين الصفتين حتى يصرف
تلك الحجج عن ظواهرها كما في المتشابهات فيجب الاقرار بهما اي بتلك الحجج
بسبب مدلولها اعني السمع والبصر ولانه تع عالم بالمسموعات والمبصرات
فيكون عالما بالمسموعات والمبصرات فان حدوثهما هو المعنى بكونه
سميعا وبصيرا اعلم ان قوله فيكون عالما الى الاخر مستدرك لا حاجة اليه
مع انه مخالف لمذهب الاصحاب لانهم يقولون بانهما صفتان مغايرتان للعلم
وانما هو مذهب الشيخ ابي الحسين والكعبي والفلاسفة فانهم جعلوا كلا منهما علما خاصا
واستدل بان الحي ان لم يتصف بهما كان ناقصا وهو اقناعي لانه مبني
على ان كل حي يصح ان يتصف بهما وان عدم اتصافه بهما نقص
ان نفيهما احتج المخالف بانه لو كان سميعا وبصيرا فان كانا قديمين لزم قدم
المسموع والمبصر وهو باطل عندكم لان كل ما سوى الله فهو حادث عندكم
وان كانا محدثين كان ذاته محل الحوادث وهو محال واجيب عنه بانهما
صفتان قديمتان يقتضيان الادراك وهو تعلقهما بالمسموع والمبصر عند
وجودهما ثم السمع والبصر تاثر الحاسة او ادراك مشروط به لان الابصار
انما يحصل بحصول صورة المرئي في البصر والسمع بوصول الهواء الحامل
للصوت الى الصماخ فهما اما نفس ذلك التاثر او ادراك مشروط به وهما الان
على الله تع واجب بمنع الصغرى اذ لا يلزم من حصولهما عادة للتاثر منا كونهما
نفس التاثر او مشروطين به ولئن سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في
الغائب كذلك فان صفاته مغايرة بالحقيقة لصفاتنا الثالث الكلام
وهو اجماع الانبياء واتفاقهم على انه سبحانه وتع متكلم وثبوت نبوتهم غير موقوف
عليه لانا اذا رأينا ظهور المعجزة على يدي من ادعى النبوة وعلمنا ان الكاذب لا يظهر
ظهور المعجزة على يده حصل لنا علم يقيني بانه صادق سواء علمنا انه تع متكلم او لا
فيجب الاقرار به اذ كل مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة على ثبوتها يجوز اثباتها بقول
الانبياء لعدم افضائه الى الدور وكلامه ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته

خلافا للحنابلة والكرامية لان الحروف والاصوات حادثة لانها مترتبة
بعضها مسبوق ببعض فيكون له اول فلا يكون قديما وكذا المجموع المركب
منها وقد تقدم عدم جواز قيام الحوادث بذاته تع او بغيره اي وكلامه
ليس بحرف ولا صوت يقومان بغير ذاته خلافا للمعتزلة فان مذهبهم ان
معنى كونه تع متكلما انه موجد الحروف والاصوات في جسم مخصوص
فلا بد في ابطال هذا المذهب انه يستلزم قيام صفة الشيء بغيره وهو
باطل وفيه نظر لان معنى كونه تع متكلما عندهم كونه موجدا للكلام
وكونه موجدا غير قائم بغيره حتى يلزم المحذور المذكور فالنزاع معهم
في انه هل يسمى الموجد للكلام في جسم متكلما ام لا وهو بحث لغوي
نعم نحن نثبت المعنى النفسي وهم لا يثبتونه بل هو المعنى القائم بذاته المعبر
عنه بالعبارات المختلفة باختلاف الامم المغيرة بتغير الاعتبار ولا
يبعد ذلك لان الكلام لغة انما يطلق على الالفاظ لا على المعاني
فانه قد يطلق على الالفاظ لكن ايضا قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد
وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا المغاير للعلم والارادة لانه
قد يخالفهما فان الله تع امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن ولا
ارادته لما يخالف علمه لانه لو اراد ما يخالف علمه لوجب وقوعه والا لكان
عاجزا ولو وقع لكان علمه جهلا فعلم ان ارادته ايضا غير كلامه والاطناب
في ذلك اي في حقيقة كلامه قليل الجدوى فان كنه ذاته تع وصفاته
محجوب عن نظر العقول فرع خبر الله تع صدق لان الكذب نقص
والنقص على الله تع محال قيل الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا
كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور
واجيب بان الحسن والقبح بهذا المعنى عقلي لا تنازع فيه احد الثالث
البقاء ذهب الشيخ الى انه تع باق ببقاء قائم به ونفاه القاضي
وامام الحرمين والامام الرازي فقالوا ان الله تع باق بذاته لا ببقاء زائد
قائم بذاته واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا لان بالاكمن

باقيا فيستحيل ان يكون موجبا للبقاء غيره ولا يجوز ان يكون باقيا بصفة
لاستلزامه افتقار الذات الى الصفة واستغناء الصفة عنها ولا
بالذات للزوم الدور فيكون باقيا ببقاء اخر ولزم التسلسل وبهذا
الدليل اندفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون بقاء البقاء نفس البقاء فلا يلزم
التسلسل وبان كونه باقيا لو كان لبقاء قام به ولا شك ان البقاء غيره
لكان واجب الوجود بذاته واجبا بالغير لاحتياجه في وجوده المتميز الى
الغير بحر احتج الشيخ على ان البقاء صفة وجودية زائدة على الذات الباقي
بان الشيء الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا اذ البقاء عبارة عن
حصول الذات في الزمان الثاني او مشروط به وذلك حال الحدوث
ثم يصير باقيا والتبدل او التغير ليس في ذاته اذ الذات ما لم يكن
ذاتا ثم صار ذاتا ولا في عدم لان التبدل في العدم ثم اذ تبدل الحالة
الحالتين بالاخرى نقص وجودا حديهما ويوصف بالحدوث بوجهه انه لو صح
الدليل المذكور بجميع مقدماته لزم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية
للحادث زائدة على ذاته لكن الثاني باطل فما الملازمة فلجريان الدليل
فيه بعينه ان يقال الحادث لم يكن حادثا ثم صار حادثا وبعد التبدل
والتغير ليس في ذات الحادث ولا في عدم بعين ما ذكرتم فيكون في صفة
زائدة وهي الحدوث واما بطلان الثاني فلما مر في بحث التعليم والحدوث
وايضا فانهم لا يقولون به اقول ليس بغير وارد فانا نختار في الحدوث
ان التغير في الذات اذ الذات لم يكن قبل الحدوث ذاتا ثم صار
ذاتا بعد الحدوث واعلم ان المعقول من بقاء الباري تع امتناع
عدمه والتفاء الحوادث مقارنة وجوده لما الزمان فصاعدا وقد عرفت
ان الامتناع ومقارنة الزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج
فلا يكون البقاء امرا ثبوتيا زائدا على الذات الرابع في صفات اخر
غير الثمانية المذكورة اثبتها الشيخ وهي الاستواء واليد والوجه والعين
للظواهر الواردة بذكرها وهي قوله الرحمن على العرش استوى يد الله

فوق ايديهم كل شيء هالك الا وجهه تجري باعيننا واولها الباقون من المتكلمين
وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود
وبالعين البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها والرد الى الله اي تفويض علم
معانيها اليه تعالى فيقال نؤمن بما اراد الله تع من هذه الكلمات
الخامس في التكوين ويسمى خلقا ايضا قالت الحنفية التكوين صفة
قديمة مغايرة للقدرة فان متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا كالعنقاء
وبحر من زيبق بخلاف متعلق التكوين والقدرة تتعلق بامكان الشيء ورد
ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع والتكوين بوجوده اي بوجود
المقدور والتاثير فيه قلنا الامكان بالذات فلا يكون بالغير يعني لا نسلم
ان القدرة مؤثرة في امكان المقدور ومتعلقة به لان امكان الممكن
بالذات وما بالذات لا يكون بالغير والوجهان المذكوران مبنيان على هذه
المقدمة الممنوعة فلا يصح ما ذكرتم والتكوين اي والحق في ذلك ان التكوين
هو التعلق الحالي يعني تعلق القدرة بالمقدور حال الايجاد ولذلك يترتب
عليه الوجود اي وجود المقدور كما قال الله تع انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون فان الاية تدل على ان التكوين انما يكون حال الارادة
ايجاد الموجود والوجود مترتب عليه لقوله فيكون لان الفاء للتعقيب واذا
كان التكوين عبارة عن التعلق المذكور لا يكون صفة قديمة عنه تعالى
السادس في انه يصح ان يرى في الاخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين سبحانه
في الاخرة انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام اي صورة
ولكن الرؤية تكون من غير ارتسام صورة المرئي في الرائي ومن غير اتصال
شعاع بالمرئي على اختلاف الراي في الابصار كما تقدم ومن غير
حصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية اما الاول وهو الانكشاف
التام فيدل عليه وجوه الاول ان موسى عليه السلام سال الرؤية بقوله
ارني انظر اليك فلو استحال المسؤول وهو الرؤية كان سؤاله جهلا
ان لم يكن عالما باستحالتها وعبثا ان كان عالما بها وكلاهما على الانبياء

مح قيل ان سوال موسى كان عن لسان قومه بدليل قوله تع حكاية
عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وان
سلم لكن ليس ذلك معصية حتى لا يجوز على الانبياء فان العبث ليس
جائز عليهم وكذلك الجهل ايضا ببعض المعلومات لم قلتم انه ليس
كذلك ب انه تع علقها باستقرار الجبل في قوله تع فان استقر
مكانه فسوف تراني وهو من حيث هو ممكن فكذا المعلق به
لان تقدير وجود المعلق به ان لم يقع المعلق لزم الكذب
في كلام الله تع وهو مح وانما قال من حيث هو اي استقرار الجبل
من حيث هو استقرار الجبل لئلا يقال انه علق الروية بشرط
محال وهو استقرار الجبل حال حركته وذلك مح والمعلق على
المح مح فان المذكور في الاية نفس استقرار الجبل
وهو من حيث هو ممكن اقول المعلق هو الاستقرار حالة التجلي
والمكان ممنوع مح قوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة و
المنفرد ... في الروية قوله تع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
فانه وعيد للكفار بانهم يوم القيامة محجوبون عن الله تعالى وذلك
يقتضي ان لا يكون المؤمنون محجوبون عنه تعالى والا لم يكن
لتخصيص الكفار بالوعيد فائدة واذا لم يكونوا محجوبين فيرونه
واما الثاني وهو عدم الارتسام واتصال الشعاع والمواجهة فلعدمه
عن الجهة والمكان لما مر واستدل ان الجسم مرئي لانا نرى الطول
والعرض والطول ليس بعرض انما احتاج الى هذه المقدمة لئلا
يقال لا نسلم ان الجسم مرئي وانما المرئي سطوحه وطوله وعرضه
التي هي اعراض كما هو مذهب الحكماء اذ لو كان عرضا لكان قائما
اما بجزء واحد من الاجزاء الفرد المجتمعة التي تركب منها الجسم فيلزم
اكبر مقدارا من الجزء الذي لا يتصف به الطول فينقسم وكل منقسم
ليس بجزء وهذا مح اذ الفرض خلافه او باكثر فيقوم العرض

بمتعدد وهو مح لما تقدم قيل ان الطول ليس بعرض بل هو جواهر
فردة متالفة في جهة كما هو مذهب المتكلمين وكذا نقول في العرض
والعمق فالطول والعرض والعمق هو الطويل والعريض والعميق
وذلك هو الجسم فالجسم مرئي والعرض ايضا مرئي لما نرى من الالوان
ونحوها فهما مشتركان في صحة الروية والا لما اختصا بصحة الروية
دون المعدومات فالمصحح مشترك وهو اما الحدوث او الوجود
والاول عدمي لان العدم ماخوذ في مفهومه اذ هو الوجود مع اعتبار
عدم سابق فتعين الثاني واعترض عليه بان التاليف عرض اي لا نم
ان المرئي هو الطول بل تاليف الاجزاء بعضها مع بعض وهو عرض
فيكون المرئي هو العرض لا هو والجوهر حتى يكون صحة الروية مشتركة
منهما والصحة عدمية اي سلمنا انهما مرئيان لكن لا نم ان صحة الروية معللة
بعلة فان الصحة عدمية لانها الامكان والامكان عدمي لما تقدم
فلا يحتاج الى سبب اذ الامور العدمية لا يحتاج الى سبب وان سلم
احتياجها الى سبب فلا نم وجوب كونه مشتركا بين الجوهر والعرض
وكونه وجوديا فان المشتركين المختلفين قد يشتركان في اثر واحد
بالنوع والصحة لما كانت عدمية جاز ان يكون معللا بالعدم اذ تعليل
العدمي بالعدمي جائز كما يقال علة العدم عدم العلة وان سلم
ان المصحح ليس هو الحدوث بل الوجود فلم لا يجوز ان يمتنع رؤيته
لفوات شرط او وجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر في تحققه
حصول المقتضي وكذا يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع
فلعل ماهية الله تع تنافي هذا الحكم كانطباع صورة المرئي في عينيا
او اتصال الشعاع الخارج من العين او الوجود مانع بان يكون ذاته
غير قابلة للروية لخصوصية له يمنع وذلك كالحيوة فانها مصححة للجهل
والشهوة مع ان ذاته غير قابلة لهما احتج المعتزلة على نفي الروية
بوجوه الاول قوله تع لا تدركه الابصار والجواب ان الادراك هو الاحاطة

ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفيها مطلقا فنفي الادراك
اعم من الرؤية على سبيل الاحاطة فانهم يقولون ادركت الشمس ولا
يريدون رؤيتها من جميع الجوانب وبان معنى الاية لا تدركه جميع الابصار
لانه يقتضي يدركه الابصار المفيد للعموم لكون الجمع المحلى باللام مستغرقا
وذلك لا يناقض ادراك البعض قيل ان الاية في معرض المدح فيكون
نفي الابصار مدحا فيلزم ان يكون الابصار نقصا فيكون المراد
عموم السلب ٢ قوله تعالى لن تراني الا بجانب الطور ٢ قوله تعالى لموسى عليه السلام لن
تراني وكلمة لن للتابيد فيلزم نفي رؤيته سبحانه ابدا ولا يلزم من ذلك
ان لا يراه احد لعدم القائل بالفصل واجيب بالمنع اي نمنع ان كلمة
لن للتابيد لقوله ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنونه في الاخرة اقول كلمة لن
للتابيد ما دام الحياة واما قوله لن يتمنوه فالضمير فيه عائد الى الموت
في الدنيا الموصل لهم الى دار الاخرة بدليل قوله تعالى قل ان كانت لكم
الدار الاخرة عند الله خالصة الاية وهم لا يتمنون ذلك الموت ابدا
٣ قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا نفي الرؤية في وقت الكلام
لانه نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلثة المذكورة في الاية وهو قوله
الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء
وكل من الثلثة ينافي الرؤية اما الاول فلان المشافهة لا يسمى وحيا
واما الاخران فظاهران فينتفي في غيره لعدم القائل بالفصل
واجيب بان الوحي اي لا نم ان الوحي ينافي الرؤية فان الوحي
عبارة عن كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم بذلك محجوبا
عن السامع او لم يكن ولو كان عبارة عن الكلام الذي يكون المتكلم
به محجوبا لكان قوله او من وراء حجاب لغوا بلا فائدة والله تعالى منزه عنه
نعم وفيه نظر فانه انما يلزم ان يكون لغوا لو لم يكن المراد بالوحي الالهام
كما ذكره المفسرون واما الكلام بسرعة فلا يناسب مقتضى المقام
لانه تعالى في معرض بيان عظمته وسرعة الكلام لا تدل على العظمة

٤ انه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه فقال يسألك
اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وكذلك رتب
الذم والوعيد على طلب الرؤية في قوله تعالى حكاية عن الكفار وقال
الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا الاية
لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا واجيب بان الاستعظام
اي لا نم ان الاستعظام والذم بطلبهم الرؤية بل لاجل انهم
طلبوا ذلك تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة واستكبر
انزال الكتاب مع امكانها ح ان الابصار في الشاهد يجب
اذا كانت الحواس سليمة والشيء جائز الرؤية مقابلا للرائي كالجسم
المحاذي له او في حكمه كالاعراض القائمة به فانها في حكم محالها المقابلة
والصورة المحسوسة في المرآة المقابلة في حكم المرآة ولم يكن في
غاية القرب والبعد واللطافة والصغر ولم يكن بينهما حجاب
والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها وهو سفسطة الاخره لا يمكن اعتبارها
في رؤية الله تعالى لان ذلك يقتضي كونه تعالى في جهة وحيز وقد يعدم سبحانه
وسلامة الحاسة حاصلة الان فلو صحت رؤيته وجب ان نراه الان
واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بان الغائب ليس كالشاهد
فلعل رؤيته موقوفة على شرط لم يحصل الان كالقوة التي يعطيها
الله تعالى لابصارنا بعد البعث بها يقوى على هذا الادراك او لم يكن
واجب الحصول عند هذه الشرائط فان تلك الشروط معدات
فمن شاء خلقها ومتى شاء لم يخلقها كما في العادات لم قلتم ليس
كذلك ٤ انه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع لما تقدم من نفي الجسمية
ولواحقها عنه وكل مرئي مقابل او منطبع في الرائي واجيب بمنع الكبرى
والمنع دعوى الضرورة فيها لاختلاف العقلاء فيه فلو كانت ضرورية
فاختلفوا في صدقها والنقض بابصاره تعالى ايانا فان الله تعالى

سحرنا بالاتفاق مع انا لا نتأمله ولا نطبع صورة منافية تع الله عز وجل
ولقائل ان يقول ان المدعى ان الابصار الذي يتوقف على المقابلة و
الانطباع ليس ابصار الله تع اما ما بواسطتها فلا يتوجه النقض
الباب الثالث في افعاله وفيه مسائل الاول قال الشيخ ان
افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تع مخلوقة له ولا تأثير لقدرة
العبد فيها اصلا وهذا الجبر وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ذات
الافعال واقعة بقدرة الله تع وكونها طاعة كالصلوة ومعصية
كالزنا صفات للافعال واقعة بقدرة العبد وقال امام الحرمين
وابو الحسين والحكماء انها واقعة بقدرة الله تع في العبد بمعنى ان
الله تعالى يوجد في العبد قدرة وارادة يوجبان الفعل المقدور
وقال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني المؤثر في الفعل مجموع
قدرة الله تع وقدرة العبد وعليه اهل التحقيق من اهل السنة
فانه لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين وقال جمهور المعتزلة
العبد يوجد فعله باختياره اي لا على وجه الايجاب وهو المدعى
ويمتنع اي قول المعتزلة بوجوه الاول ان الترك اي ترك الفعل ان امتنع
عليه حال الفعل كان مجبرا في فعله لا مختارا اذ الفاعل المختار هو
الذي يتمكن من الفعل والترك وان لم يمتنع الترك عليه لم يكن منه
احتاج فعله الى مرجح لكونه ممكنا منهما فلو لم يكن هناك مرجح
للفعل لزم الترجيح بلا مرجح موجب للفعل والا امكن ان يوجد
وان لا يوجد فاما ان يتوقف وجوده على مرجح اخر اولا فان كان
الاول لم يكن المرجح المفروض مرجحا تاما وان كان الثاني لزم الترجيح
بلا مرجح لا يكون من العبد دفعا للتسلسل اذ لو كان من العبد لاحتاج
الى مرجح اخر ويعود التقسيم اليه ويتسلسل فلزم الحكم ان عند وجود
ذلك المرجح يجب الفعل وعند عدمه يمتنع فلا يكون العبد مختارا
قيل ان المعتزلة يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة

الى القدرة ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى حصل المرجح
وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف
لاستواء الطرفين بالنظر الى القدرة وحدها وايضا ان هذا الدليل
ينفي كون الله تع مختارا لامكان اقامة الدليل بعينه فيه لا يقال فرق
بينهما فان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ارادة يخلقها الله تع فيه
دفعا للتسلسل وارادة الله تع قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى لانا
نقول انه لا يدفع النقض المذكور والفرق بين المدلول مع الاشتراك
في الدليل دليل على بطلان الدليل ب انه لو وجد فعله باختياره كان
عالما بتفاصيله لان القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي
الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها اولى من حصول بعض
اخر فيجب ان يتحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي
فثبت انه لو كان موجدا لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله فيحيط
الفاعل للحركة البطيئة بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعدم احاطته
اي احاطته بتلك السكنات وذلك باطل بالضرورة قيل هذا مبني على ان
البطوء لتخلل السكنات وعدم بطلانه ح لو اختار العبد اي لو كان
العبد مختارا وانقض ارادته مراد الله تع كان يريد العبد ايجاد حركة ويريد
الله عدمها لزم جمعهما ان وقعا معا او رفعهما ان لم يقعا او الترجيح بلا مرجح
ان وقع احدهما دون الاخر فان قدرته تع وان كان اعم من قدرة
العبد بمعنى انه تع قادر على مقدور العبد وعلى غيره لكنهما بالنسبة الى
هذا المقدور المعين على السواء اي قدرته مساوية لقدرة العبد بالنسبة
الى هذا المقدور لاستقلال كل منهما بالتأثير في هذا المقدور فوقوع
مراد احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ التفاوت بين القدرتين في الامور
الخارجة لا مدخل له فيما نحن فيه قيل لا نسلم تساوي القدرتين في الاستقلال
بالتأثير بل هما متفاوتان بالقوة والضعف فالضعيف وان قدر
بالاستقلال على فعل يقدر عليه القوي لكن القوي يقدر على منعه

وذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوى وح جائز فما نحن فيه عدم
وقوع تلك الحركة ولا يلزم الترجيح من غير مرجح احتجوا اى احتجت المعتزلة
على ان افعال العباد منوطة باختيارهم بالمعقول والمنقول اما الاول
فهو ان العبد لو لم يكن مختارا لقبح تكليفه لانه ح يكون فعله جاريه
مجرى حركات الجمادات وقبح تكليف الجمادات ضروري لكن التالي
باطل بالاتفاق واجيب بانه اى لزوم قبح التكليف مشترك اذ الفعل
عند استواء الدواعي ومرجوحية داعيه ممتنع وعند رجحانه واجب
فالفعل المامور به لا يخلو عن وجوب الحصول وعن امتناعه فلا يكون
العبد موجدا له باختياره وقدرته اذ لا اختيار بالنسبة الى الواجب
والممتنع فيقبح التكليف به كما يقبح بما لا يكون مقدورا وللقائل ان يقول
وجوب الفعل مع الداعي لا ينافي الاختيار اذ تساوي الفعل والترك
انما هو بالنظر الى القدرة وايضا ان كان معلوم الوقوع وجب وقوعه
وان كان معلوم اللاوقوع امتنع والا لزم الجهل على الله تعالى فيقبح
التكليف لما مر وللقائل ان يقول ان العلم تابع للمعلوم قد بحث فلو كان
موجبا له لزم الدور وايضا ذلك موجب ان لا يكون الواجب مختارا
ومع هذا فانما يقبح التكليف لو كانت افعاله معللة بالاغراض وليس
كذلك فانه تعالى لا يسأل عما يفعل واما الثاني اى المنقول فهو آيات مختلفة
المآخذ الماخذ الاول الآيات التي اضافت الافعال الى العباد وعلقتها
بمشيتهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون
الا الظن حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم فطوعت له نفسه
من يعمل سوءا يجز به كل امرء بما كسب رهين من شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء ان يتقدم او يتأخر وغير ذلك
نحو قوله تعالى خالق كل شيء خلقكم وما تعملون من يشاء الله يضلله
ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم الثاني الآيات المشتملة على الوعد
والوعيد بها والذم والمدح عليها وهي اكثر من ان تحصى واجيب بان

السعادة والشقاوة جبلية كتبت له قبله اى المقتضي للمدح والثواب
انما هو السعادة والموجب للذم والعقاب انما هو الشقاوة دون الافعال
وما اكتسبه قبل وجوده كما قال عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه
والشقي من شقي في بطن امه والاعمال امارات اى الاعمال الصالحة
امارات للسعادة وغير الصالحة امارات للشقاوة وترتب الثواب
والعقاب عليها من حيث انها معرفات لا موجبات اى قيل
لو كانت السعادة والشقاوة جبلة لا مدخل للافعال فيهما لما ترتب
الثواب والعقاب على الافعال ليس من حيث ان الافعال الصالحة
موجبة للثواب والافعال الغير الصالحة مقتضية للعقاب
بل من حيث انها معرفات وامارات للثواب والعقاب الثالث
اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم لقوله مع حكاية عن آدم ربنا
ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى
رب اني ظلمت نفسي وعورض لقوله تعالى حكاية عن موسى ان هي
الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ونظائره الرابع
الآيات الدالة على ان افعاله لا تتصف بصفات افعال العباد
من الظلم والاختلاف والتفاوت لقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال
ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولكن ظلموا ولو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
ويلزم من ذلك ان لا يكون افعال العباد مخلوقة له تعالى اذ لو كانت
مخلوقة له لكانت افعال العباد افعاله وكل ما يكون صفة لافعال
العباد كالظلم والتفاوت والاختلاف تكون صفة لافعاله تعالى
لكن ذلك باطل لما دلت الآيات المذكورة على نقيضه واجيب بان كونه
ظلما اعتبار يعرض بعض الافعال بالنسبة الى القصور مكانا وزمانا
اذ الظلم عبارة عن التصرف في الغير او في حقه من غير استحقاق
واما بالنسبة اليه تعالى فلا ظلم لانه مالك لجميع الاشياء ملكا تاما بالاستحقاق

وذلك اى كون الظلم صفة اضافية تعرض للفعل بالنسبة الينا لا
يمنع صدور اصل الفعل عن البارى تعالى مجردا عن هذا الاعتبار
لجواز ان يصدر عنه ما يعرض له بالنسبة الينا اضافة لا بالنسبة اليه
لم فانه ليس كذلك واما نفى الاختلاف والتفاوت نفى القران وخلق
السموات والارض اذ الكلام فيهما كما يدل عليه صدر الآية كيف ومخلوقاته
تعالى متفاوتة فى الرتبة والزمان والشرف وغير ذلك من انواع التفاوت
واعلم ان اصحابنا يدعون معرفة بديهية بما يزاوله اى يباشره من الافعال
وبما يحسه من الجمادات من الحركات ويداويهم قائم البرهان اى منهم
البرهان القايم وهو برهان الجبر عن اضافة الفعل الى احداث العبد
مطلقا بمعنى ان يكون مستقلا بالايجاد لا يكون لغيره فيه مدخل نحو
منهما اى من تلك المعرفة البديهية وبرهان الجبر المتقدم ذكره وقالوا
الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان العبد اذا
العزم على ايجاد الفعل وهو معنى الكسب فان الله يخلق الفعل فيه
فالعبد وان لم يكن موجد الافعال نفسه لكنه كالموجد لها فلذلك
جاز الاضافة اليه والتكليف والمدح والذم والوعد والوعيد
وهو ايضا مشكل لان تصميم العبد العزم ايضا فعل فيكون هو
ايضا واقعا بقدرته تعالى فلا يكون للعبد فيه مدخل اصلا وبعود
المحذور ولصعوبة هذا المقام اى مسئلة خلق الافعال انكر السلف
على المناظرين فيه لان المناظرة فيه الى رفع التكاليف والتشنيع
والقول الرابع الشريك الحاسة انه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والايمان
والكفر وارادته تعالى تابعة للعلم على معنى ان كل ما علم الله وقوعه فهو مريد
له وكل ما علم عدمه فهو غير مريد له فوقوعه لانه موجد الكل ومبدعه على سبيل الفعل
كما مر وكل من اوجد شيئا بالاختيار فهو مريد لما يعدم من ان خصائص الارادة
توقت دون وقت متوقف على الارادة ولانه علم ثم عدوه على كونه
عدم انا انه فاممتنع وجوده والا لامكن انقلاب علمه جهلا فلا يتعلق الارادة

به لان الممتنع لا يكون مرادا نعم التمني يتعلق بالمحالات ولكن التمني
على الله تعالى محال بالاتفاق وللقائل ان يقول وجود الايمان ليس ممتنع
بالنظر الى قدرة القادر وممتنع بالنظر الى علمه تعالى فيجوز ان يتعلق ارادة
الله تعالى بالايمان من حيث انه ممكن لا من حيث انه ممتنع وذهبت المعتزلة
الى ان كل ما امر الله فقد اراده وكل ما نهانا عنه فقد كرهه فالارادة
عندهم توافق الامر اى كل ما هو مامور به فهو مراد وكل ما نهى عنه فهو مكروه
احتجت المعتزلة على انه تعالى غير مريد لجميع الكائنات بل لبعضها وهو الطاعات
بوجوه ان الكفر غير مامور به اتفاقا فلا يكون مرادا اذ لو كان مرادا
لكان مامورا به اذ الارادة مدلول الامر او ملزومه كما استدلوا عليه في
كتب اصول الفقه ثم لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به اذ الرضا
بقضاء الله واجب اجماعا والرضا بالكفر كفر ثم انه لو كان الكفر مرادا
لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع كر قوله
تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة واجيب بان الامر قد
ينفك عن الارادة هذا جواب عن الاول من الوجوه الاربعة وتقرير
لانم انه لو كان الكفر مرادا لكان مامورا به وانما يلزم ذلك ان لو لم ينفك
الامر عن الارادة لكنه قد ينفك كما مر العجز مثلا اذا ظن زيد ان عبده
يشرب الخمر وهو يكره ذلك ثم يريد ان يجربه حتى ينظر هل يأتى بذلك
ام يقول لا اشرب الخمر فانه يامر العبد باتيانه ولا يريده واذا جاز
انفكاك الامر عن الارادة جاز ان يكون الكفر مرادا ولم يكن مامورا به
قيل انما يلزم جواز ارادة الكفر دون الامر به لو جاز انفكاك الارادة
عن الامر وهو ممنوع وما ذكر من بيان وجود الامر بدون الارادة لا يقتضي
وجود الارادة بدون الامر اذ لا يلزم من وجود اللازم بدون الملزوم
وجود الملزوم بدون اللازم والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي
هذا جواب عن ثاني الوجوه الاربعة وهو انا لا نسلم انه لو كان الكفر
مرادا لوجب الرضا به قوله لوجوب الرضا بقضاء الله قلنا انما يلزم

ذلك ان لو كان الكفر بنفس قضاء الله تع لكنه ليس كذلك بل هو مقتضى
قضاء الله و الرضا انما يجب بالقضاء الله دون مقتضى قضائه و هو
المقتضى قلنا لم لا ما ذكرتم و الطاعة موافقة الامر هذا الجواب عن ثالث الوجوه
وهو انا لا نم ان الكفر لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره قوله لان الطاعة
تحصيل مراد المطاع قلنا ممنوع بل هي موافقة الامر وهو غير الارادة بل
ينفك عنه كما عرفت في الجواب الاول وح لا يكون الكافر مطيعا فان الاتي
من الكفر غير مامور به والرضاء من الله تع ارادة الثواب وترك الاعتراض
هذا جواب عن رابع الوجوه وهو انا لا نم ان الرضا هو الارادة مطلقا
حتى يتم كلامكم بل هو ارادة مطلوب من الله تع في حقنا او ترك الاعتراض
يعني قوله تع ولا يرضى لعباده الكفر هو انه تع لا يريد الثواب للعباد
بالكفر او لا يترك الاعتراض عليهم به وقالت الحكماء في كيفية دخول الشر
في قضائه تع الموجود اما خير محض كالملئكة والافلاك او الخير فيه
غالب كالموجودات في هذا العالم واعتبر النار مثلا فان فيها شرا
من حيث انه يتأذى به في بعض الاحوال حيوان ما الا ان فيها منافع
كثيرة والمقتضى بالذات خير والشر واقع بالتبع اذ لا يمكن وجود
النار وهي على طبيعتها التي يحصل منها الحرارة المنوطة بها الا
بحيث يكون مولمة للحيوان اذا لاقاهم والحكمة الالهية التي تقتضي
الخير تقتضي حصول القسمين اما الاول فلانه لو لم يوجد لكان لا شيء الا
على الشر القليل لكن ذلك يقتضي الى لزوم ما هو اشد محذورا منه
وهو الشر الكثير فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
واما الثاني فظاهر وجوابهم على ما ذكروا استقراء موارد الشرور
والحرارت فانهم لم يجدوا ما خيره اكثر لا مساو فالشر داخل في القدر
بالعرض كانه مرضي به بالعرض الثالثة في التحسين والتقبيح التحسين
الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم بالقبح لا قبح بالنسبة الى الله تعالى
فانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة الصنعة

ولا غاية لفعله لا يستحي فلا يكون شيء من الافعال الحسنة ابيه قبيحا واما بالنسبة
الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا كالحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك
كالواجب والمندوب والمباح قالت المعتزلة القبيح قبيح في
نفسه يكون لذاته او لصفة قائمة به فقبح من الله تع كما يقبح منا
اذ ما بالذات وما بالصفة لا ينفك عن الذات لا يزول وكذا الحسن
اي هو ما يكون حسنا في نفسه وحسنه لذاته او لصفة قائمة به
فيحسن من الله تع كما يحسن منا لما عرف في القبيح ثم انهما اي من
الفعل القبيح والحسن ما يستقل العقل بدركه ضرورة اي بديهة كالعلم
العرفي والعلمي اي كحسن العادلين وقبح الظلم او استدلالا كقبح
الصدق الضار فانه يشتمل على صفة المضرة وكل مشتمل على صفة
المضرة قبيح وحسن الكذب النافع لاشتماله على صفة المنفعة
ولذلك اي لاجل ان العقل يستقل فيما ذكرنا من الصور يحكم بهما اي الحسن
والقبح فما ذكرنا المتدين اي المتمسك بكتاب سماوي وغيره كالبراهمة
وهم حكماء الهند ومنها اي من الفعل القبيح والحسن ما ليس كذلك
اي لا يستبد العقل بدركه لا ضرورة ولا استدلالا بل يحتاج الى
الاستعانة بالشرع لمعرفة الشارع بجهة الحسن والقبح فيهما وهما
كحسن صوم اخر رمضان وقبح صوم اول شوال قلنا
في الرد على المعتزلة المراد بالحسن والقبح ان كان ما يكون صفة
كمال كالعلم او نقص كالجهل او يكون ملائما للطبع كاللذة او منافرا كالالم
فانه يطلق الحسن والقبح عليهما فلا خلاف في كونهما عقليين اذ لا حاجة
في معرفة الكمال والنقص والملائمة والمنافرة الى الشرع بل العقل مستقل
بادراك ذلك وان كان ما يتعلق به في الاجل ثواب كالصلوة او عقاب
كالزنا فانه يطلق الحسن والقبح عليهما ايضا فالعقل لا مجال له فيه
اي في ادراك هذا بل هو محض حكم الشرع وكيف لا يكون مستفادا
من الشرع وقد بان في مسئلة خلق الاعمال ان العبد غير مختار

في فعله ولا يستبد بتحصيله بل ما يصدر عنه انما يصدر على سبيل
الاضطرار فلا يوصف بالحسن والقبح عقلا وانما يوصف بهما افعال
المختارين الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء والا لكان يحكم حاكم
لان الوجوب حكم وامتنع ثبوت الحكم بدون الحاكم وايضا باطل
اذ لا حاكم عليه ولانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه
لم يتحقق الوجوب لان الواجب ما يذم تاركه وان استوجب كان
ناقصا لذاته مستكملا بفعله اعني الفعل الذي وجب عليه وهو
مح والمعتزلة اوجبوا امورا منها اللطف وهو ان يفعل ما يقرب
العبد من الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا ينتهي الى الالجاء
فيقال هذا المقرب يمكنه ان يفعل ابتداء فيكون الوسط عبثا
وكل ما يكون عبثا جاز تركه فلا يكون واجبا منها الثواب على الطاعات
فان ارتكابه للافعال الشاقة يقتضي في حكم القادر العادل الغني
ان يعوضه بالثواب فيقال تلك الاعمال الا كما في النعم السابقة التي
لله تعالى في حق العباد كالوجود والصحة وسلامة الاعضاء
والرزق مدة الحيوة الى غير ذلك مما لا نهاية عدده فكيف يقتضي مكافاة
ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة فيقال هو حقه فله عفوه اذ
ليس في اسقاطه ضرر ومنها ان يفعل الاصلح للعباد في الدنيا
فيقال الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق لئلا يكون معذبا في الدارين
ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا لعلمه بقبحه واستغنائه عنه قياسا
على الشاهد فان الواحد منا اذا علم قبح شيء وعلم استغنائه عنه استحال
ان يفعله فكذا في الغائب وقد عرفت فساد ذلك فانه لا قبيح بالنسبة الى الله
تعالى الخامسة ان افعاله لا تعلل بالاغراض وهي تحصيل المصالح ودفع المفاسد
خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء لوجوه الاول لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته
مستكملا بغيره لان كل فاعل فعل فعلا لغرض سواء كان جلب مصلحة
او دفع مفسدة فلا بد وان يكون حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه

اذ لو تساويا بالنسبة اليه لم يحصل الداعي الى فعله فامتنع منه الفعل
واذا كان ذلك الغرض اولى به استفاد بذلك الفعل تحصيل الاولى
فيكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو مح لا يقال غرضه تحصيل
مصلحة العبد توجيهه لانا نقول ان كل من يفعل فعلا لغرض كان اولى
بالنسبة اليه وانما يلزم ان لو كان ذلك الغرض راجعا اليه اما اذا
كان راجعا الى غيره فلا يلزم ما ذكرتم واذا كان كذلك جاز ان يكون
غرضه تحصيل مصلحة العباد ولا يلزم النقصان الذاتي ولا الاستكمال
بالغير لان تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة
اليه لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل اذ الغرض الداعي لا بد
وان يكون راجحا لا يقال لم انتفاء الرجحان على تقدير التساوي
لجواز ثبوت الرجحان في نفس الامر وان تساوى الطرفان
بالنسبة الى الفاعل لانا نقول الرجحان في نفس الامر لا يكفي في
كونه غرضا باعثا على الفعل فان الفعل عند تساوي داعيي الفعل
ممتنع الوقوع سواء كان في نفس الامر راجحا او لم يكن والا وان
لم يستويا بالنسبة اليه تعالى بل يكون فعله اولى بالنسبة اليه من تركه
لزم الاستكمال بالغير ضرورة بل لان تحصيل الاغراض ابتداء اولى من
غير توسط تلك الافعال مقدور لله تعالى لانها من قبيل الممكنات وكل ممكن
مقدور له ابتداء لما تقدم فجعلها غايات عبث لانها لا تكون حاصلة
من غير استتباع الغير اياها وذلك ينفي كونها غايات اذ الغاية يجب كونه
تابعة للغير في الوجود وهو معنى العبث ينافي الغرض فعلى تقدير كونه
عرضا لا يكون غرضا قيل لم لا يجوز ان يكون تحصيل الغرض بدون الواسطة
غير مقدور لله تعالى على ايجاده بدونها اقول قد ثبت انه تعالى فاعل لجميع الاشياء
ابتداء فلا يكون لغيره دخل في وجود شيء حتى يمتنع بدونه الغرض
من اختصاص ايجاد العالم بوقتها المعين ان وجد قبله لزم ان يكون
الحادث ح لامتناع تاخر الشيء عن غرضه وان لا يكون للغرض غرض

هذا الحادث لامتناع ان يكون عرض لشى قبله لكن كلا اللازمين
باطل اما الاول فلاستحالة وجود الحادث قبل ما اوجد واما الثاني فلانه
خلف وان وجد فيه اى ان وجد الغرض مختصا بذلك الوقت عاد
الكلام في اختصاصه به اى اختصاص ذلك الغرض بهذا الوقت بان يقول
العرض من حدوث هذا الغرض في هذا الوقت اما ان يوجد قبل هذا
الوقت او معه والاول يوجب المحذور والثاني يوجب نقل الكلام
بعينه اليه ولزم التسلسل او التنزه عن الغرض وهو المطلوب والعبث
المنزه عنه على ان افعاله واحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان ما
لا غرض فيه عبث وهو على الحكيم محال واجيب بان العبث المذكور
في قولكم العبث على الحكيم محال ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين المدعى
فيكون استدلالا بالشى على نفسه وان كان غيره فلا بد من تصويره
اولا وتقريره اى تقرير استحالته عليه تعالى باسا السادسة قالت المعتزلة
الغرض من التكليف التعريض اى تعريض المكلفين لاستحقاق التعظيم
بالثواب بسبب ارتكابهم التكليف به فان التفضل والشرع به اى
بالتعظيم بدون استحقاق ذلك الشخص للتعظيم قبيح عقلا فلا
يصدر منه تع قلنا مبناه اى مبنى هذا الكلام على القول بالحسن والقبح
في افعاله وقد تقدم بطلانه ومع ذلك فالتفضل انما يقبح ممن يتصور
النفع والضر واحتج منكروا التكليف بان العبد مجبر في افعاله لما مر
من قبل فيكون افعاله جارية مجرى حركات الجمادات فيمتنع تكليفه
ضرورة انه يقبح تكليف الجمادات ومن يجرى مجراهم ولانه ان عرى
عن الغرض كان عبثا وهو قبيح فلا يقع من الحكيم تعالى وان كان لغرض
فذلك الغرض لا يكون له لتعاليه عنه ولا لغيره فانه تع قادر على تحصيله
ابتداء فيضيع التكليف واجيب بان حاصل التكليف انذار اى اعلام
من الحق الى الخلق بنزول الثواب وحلول العذاب على اهل الجنة والنار
وفرقان بين السعداء والاشقياء فان المهمل سعيد والاشقى

وفيه ان يوجد الغرض في ... فلا يكون ... [illegible]

والامثال والاباء علامات ومعرفات لا موجبات وعلل اى اذا كان
التكليف عبارة عن الامرين المذكورين فلا نم قبح التكليف والعراء
عن الغرض وامثالهما وانما يمتنع ان لو استدعى حكمة علة لكن في ذلك باطل فان
حكمه لا يطلب لمنته ولا يسال علته نعرض ولا نعترض عليه بانك لم ضيعت
الثواب بعض وتسال ولا يسال عنه كما قال سبحانه لا يسال عما يفعل
وهم يسالون الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها كمباحث
الامامة وغيرها من سمعيات كالحشر والجزاء والشفاعة وفيه ابواب
الاول في النبوة وفيه مباحث الاول في احتياج الناس الى النبي
لما لم يكن الانسان بحيث يستقل بامر نفسه وكان امر معاشه من
غذاء ولباسه ومسكنه وسلاحه وغيرها لا يتم الا بمشاركة اخر من ابناء
جنسه ومعاوضة وهى ان يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ
منه من عمله ومعارضة وهى ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله الاخر بحيث يتم بها
فنا يعنى اى يعرض لهما ما يتوقف عليه صلاح الشخص كالماكل مثلا
او النوع كتدبير المدن احتاج اى الانسان الى عدل يتفق عليه اذ كل
واحد من تلك الاشخاص يشتهى ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه
في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره لا يندفع ذلك الا
بعدل يحفظه شرع لان ذلك العدل ايضا والجزئيات الغير المحصورة الا
اذا كان له قوانين كلية يحفظه وهى الشرع يفرضه شارع ويمتاز بمواعد
على الوجه الذى ينبغي يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدعو الى طاعته
ويحث على اجابته ويصدق في مقالته بوعد المسئ بالعقاب ويعد المطيع
بالثواب حتى يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية وهو
اى الشارع الموصوف بهذه الصفات النبي الثاني في امكان المعجزات
المعجزة امر خارق للعادة من ترك وفعل مقرون بالتحدى مع عدم
المعارضة وقولنا مقرون بالتحدى احتراز عن الكرامات وقولنا مع عدم
المعارضة احتراز عن السحر والشعبذة مثل ان يتمسك بامثال الترك الخارق

للمادة عن القوت مدة غير معتادة وهو مع ذلك محفوظ القوة لانحلال
النفس اشارة الى تعليل جواز مثل هذا الامساك المذكور الى عالم القدس
واستتباع القوى فوقفت القوى البدنية عن افعالها كالهضم والتغذي
والتحليل وغيرها فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره فاستغنى عن البدل الذي
يحتاج اليه غيره لسوء بدل ما يتحلل كما ان المريض بالامراض الحادة اشارة
الى صورة وقع فيها هذا الحال ليكون هذا مثلا للاستبعاد عما ذكره
لما استغلت قوى الطبيعة عن تحريك المواد المحمودة وتحليلها بتحليل
المواد الردية لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع اى الغذاء مثله اى مثل
هذا الانقطاع عنه في غير هذه الحالة هلك والنبي اى ما ذكرنا الاشارة في
قوله عليه السلام صوم الوصال حين واصل فواصل اصحابه فنهاهم عنه فقالوا
الست تواصل قال عليه السلام لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني
ويسقيني فان المراد ليس الاطعام والسقي الظاهر بل ما تقدم ذكره
على ما لا يخفى واعلم انه يقع التحلل في حال انجذاب النفس الى جناب القدس
اقل مما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن تحليل الاخلاط
الحارة وان لم يكن التحليل ليصرف الطبيعة ومع ذلك ففي المرض ما هو
مضاد ساقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللمتوجه الى
جناب القدس ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة
المحمودة وزيادة امرين فقدان سوء المزاج الحار وفقدان المرض
المضاد للقوة وللمتوجه الى جناب القدس معنى ثالث وهو السكون
البدني من جهة حركات البدن وذلك نعم المعين فالمتوجه الى جناب
القدس اولى بالحفاظ قوته وان يخبر هذا مثال للفعل الخارق وهو
قسم لانه اما ان يكون باللسان او بجارحة اخرى الاول هو ما ذكره الان والثاني
قوله تع فيما بعد ويفعل ما لا يستقل اى آخره عن الغيب بان يقع له اى للنبي
اشارة الى سبب الاخبار بالغيب في اليقظة ما يقع له بل الجزء الصافي في
النوم من الفراغ عن الشواغل الواردة بسبب الحواس الظاهرة

فيتصل بعد تعويقها وبقائها عن الشواغل البدنية بالملائكة العظام
اي الجواهر الروحانية الشريفة التي فيها صور الموجودات كلها من الازل
الى الابد فتنتقش اي نفس النبي بما فيها اي في الملائكة العظام من
صور الجزئيات الواقعة في عالمنا كما تنتقش الصورة التي في المرآة
في مرآة اخرى تقابلها عند ارتفاع ما بينها فيدرك نفس النبي ما هو
منتقش في تلك الجواهر من المغيبات على وجه كلي فانها هذا اشارة
الى كيفية انتقاش تلك الجواهر بصور الجزئيات من الازل الى
الابد اسباب وعلل لوجوداتها اي لوجودات الجزئيات مدركة
لذواتها اي لذوات الجزئيات ولذوات تلك الجواهر انفسها و
يتوقف عليها اي لا يتوقف على الجزئيات اعني الحوادث اللاحقة
المحتاجة الى الحوادث السابقة او لا يتوقف على تلك الجواهر فتكون
صور الجزئيات من الازل الى الابد مرتسمة في الجواهر المذكورة فتنتقل
اي اذا انتقشت نفس النبي بصور تلك الجزئيات فتنتقل تلك الصور
منها الى القوة المتخيلة فتحاكيها بصورة جزئية مناسبة لها وتنتقل
منها الى الحس المشترك فترى تلك الصورة كالمشاهد المحسوس وهو
الوحي وربما يعلو الى السمع وتشتد الاتصال فيسمع كلاما منظوما
من مخاطب مشاهد كتشاهده بان تركب المتخيل صورا مناسبة لتلك
المعقولات الجواهر وتشبه ان يكون نزول الكتاب بهذا الوجه
لاستحالة نزول العقول وتكلمهم ويفعل اي النبي ما لا يفعل مثله اي
قوة امثاله مثل ان يمنع الماء عن جريانه كما نقل عن موسى عليه وانفجر
عن خلال اصابعه ونباته كما نقل عن نبينا عليه السلام بان تسلطه الله
الله تع هذا اشارة الى السبب في ذلك على مادة الكائنات فيتصرف
فيها كما يتصرف في اجزاء بدنه بما فيها يناسب غرضه الخاص ويشاركه
في طبيعته فيفعل فيه ما شاء ولهذا كان تأثير النفوس في عالم العناصر
اكثر من تاثيرها في عالم الافلاك هذا اي هذا العقد في امكان المعجزات

على رأي الحكماء واما على رأينا فالله سبحانه قادر على جميع الممكنات
وفاعل بالاختيار يخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال
الملك اليه وانزال الكتب عليه الثالثة في اثبات نبوة نبينا
عليه السلم والذي يدل عليها انه عليه السلم ادعى النبوة بالاجماع
وبالتواتر واظهر المعجزة لانه اتى بالقرآن وتحدى به وطلب المعارضة
من الفصحاء وبلغاء العرب قال الله تع وان كنتم في ريب مما
نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله ولم يعارض بل عجزوا عن ذلك
لانهم لو قدروا عليها لعارضوا لتوفر دواعيهم عليها ولم يصيروا
الى المحاربة واراقة دماء انفسهم مع قدرتهم على الاسهل ولو عارضوا
لاشتهر لتوفر الدواعي على نقلها واخبر عن المغيبات كقوله
تع الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون
في بضع سنين فكان كما اخبر لان الروم قد غلبوا فارس بعد غلبهم
على الروم وقوله تع ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد
اي الى مكة وكان كما اخبر وانما سميت مكة معادا لان معاد الرجل
بلده وذلك لان الرجل يطوف في البلاد ثم يعود اليه وقوله تع
قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد
تقاتلونهم او يسلمون الاية وقد وقع ذلك لان المراد من قوله اولي
بأس شديد عند بعضهم من اصحاب بني حنيفة وقد دعى ابو بكر
الى قتالهم وعند بعضهم هم فارس وقد دعى عمر الى قتالهم وعند
بعضهم اصحاب صفين يعني اصحاب معاوية وقد دعى علي الى قتالهم
وح يكون معنى او يسلمون اي ينقادون وقوله تع وعد الله الذين
آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض اي ليورثهم
ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف
الذين من قبلهم الاية يعني بني اسرائيل اذ اهلك الجبابرة بمصر واورثهم
ارضهم وديارهم واموالهم وكان كما اخبر اذ المراد منه الصحابة بدليل

قوله منكم وبدليل قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا الخائفين
في صدر الاسلام وقوله عليه السلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير
ملكا عضوضا وكانت خلافة الخلفاء الراشدين ابي بكر وعمر وعثمان
وعلي والحسن رضي الله عنهم ثلثين سنة وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين
من بعدي يعني ابا بكر وعمر وهذا اخبار عن بقائهما بعده وكان كما
اخبر وقوله لعمار تقتلك الفئة الباغية وقتل يوم صفين وللعباس حين
اعجز نفسه عن الفداء يعني لما اسره النبي عليه السلام واسر معه
ابن اخيه عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث وقال له
افد نفسك وابن اخيك فانك ذو مال فاعجز نفسه عن الفداء وقال
لا مال لي فقال له النبي عليه السلام اين المال الذي وضعته
عند ام الفضل وبين وجه العباس وليس معكما احد وقلت
ان اصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس والذي
بعثك بالحق ما علم بهذا احد غيري واني لرسول الله واسلم هو
وعقيل واخباره عن موت النجاشي اي اخباره عن موت النجاشي
ملك الحبشة في اليوم الذي مات فيه فانه روى ابو هريرة رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال صلوا على اخيكم النجاشي وخرج بهم
الى المصلى وصلى بهم اربع تكبيرات ثم شاعت الاخبار بانه مات
في ذلك اليوم وما يحدث من الفتن والعلامات اي اشراط الساعة
كما هو مذكور في باب الملاحم وباب اشراط الساعة من كتب
الحديث كقوله ببغداد روى ابو بكرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال ينزل اناس من امتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر
يقال له دجلة يكون عليها جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين
فاذا كان اخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين
حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة ياخذون اذناب
البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وفرقة يجعلون ذراريهم

بصره

جارية ارسهم
والترك من نسلها

وراء ظهورهم ويقاتلونهم وهم شهداء وكان كما اخبر فان المراد بذلك
المصريون بغداد وقد اغاره بنو قنطوراء يعني الترك وقد نهب اهل بغداد
في تلك الغارة ثلث فرق كما اخبره النبي صلى الله عليه وسلم ونار بصرى
ومن معجزاته ما قال النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تقوم الساعة
حتى يخرج نار من ارض الحجاز يضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فانه
نقل عن الثقات ان نارا خرجت من ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمائة
وقد اضاءت بضيائها بحيث رايت من بصرى وما كان من اقاصيص
الاولين كما هو مذكور في القرآن والاحاديث من غير مطالعة كتب ولا رجوع
الى اهل التواريخ بحيث لم يتمكن احد من التخطئة وبلوغه هذا المبلغ العظيم
في الحكم النظرية والعملية بغتة بلا تعلم وممارسة ونقل عنه معجزات اخر
كانشقاق القمر روى انس بن مالك رضي الله عنه ان اهل مكة سألوا
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يريهم آية فاراهم القمر شقتين حتى
رأوا الجبل بينهما وتسليم الحجر روى عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه
اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث وفي التمسك بهذا الحديث
نظر لان صدق هذا الكلام يتوقف على نبوته فلو اثبت به لزم الدور
ونبوع الماء من بين اصابعه قال جابر رضي الله عنه عطش الناس
بالحديبية ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة يتوضأ منها
اقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب فوضع
النبي صلى الله عليه وسلم يده على الركوة فجعل الماء يفور من اصابعه
كامثال العيون فشربنا وتوضأنا قيل فكم كنتم قالوا لو كنا مائة الف
لكفانا كنا خمس عشرة مائة وحنين الجذع قال جابر رضي الله عنه كان النبي صلى
الله عليه وسلم يستند الى جذع نخلة من سواري المسجد ويخطب فلما صنع
له المنبر فاستوى صلى الله عليه وسلم عليه صاحت النخلة التي كان يخطب
النبي عليه السلام عندها حتى كادت تنشق فنزل النبي صلى الله عليه
فاخذها فضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت

وشكاية الناقة قال يعلى بن مرة الثقفي ثلث اشياء رايتهن من رسول
الله صلى الله عليه وسلم بينا نحن نسير معه اذ مررنا ببعير فلما رآه البعير
جرجر فوضع جرانه فوقف عليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال اين صاحب
هذا البعير فجاءه فقال له بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله
وانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره قال اما اذ ذكرت هذا من امره فانه
شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه جرجر البعير اي صوت
وجران البعير مقدم عنقه وشهادة الشاة المسمومة روى عن جابر
رضي الله عنه ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم
الذراع وياكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها
فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك قال اخبرتني هذه في يدي
يعني الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن يضره وان كان غيره
نبي استرحنا منه فعفى عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعاقبها
الى غير ذلك مما ذكر في كتاب دلائل النبوة وان لم يتواتر كل واحد منها
فالمشترك منها وهو الاعجاز متواتر كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم ومعه
القطع واذا ثبت انه عليه السلام اظهر المعجزة فيكون بيانا ان الرجل
اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بالحجة
فقال الرجل للملك ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك
وقم في مقامك ففعل علم بالضرورة صدقه في دعواه اقطع بصدق الملك اياه
وايضا مجموع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق فان احدا ما سمع منه
في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا كذبا لا قبل النبوة ولا بعدها ولو وجد
عنه لاشتهر لتوفر دواعي الاعداء على تشهير ذلك والاعراض عن الدنيا في
عمره مع الاقتدار عليها فان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة
حتى يترك هذه الدعوى فلم يلتفت اليهم والسخاوة حتى عاتبه الله تعالى بقوله

في العاشر

قوله

ولا بسطها لكن البسط والشجاعة الى حد لم يعهد عن احد وان عظم الرعب
مثل يوم احد ويوم حنين ولهذا اذا اشتد البأس اتقى الناس به والفصاحة التي
الملك مصاقع الخطباء من العرب العرباء حتى صح اي المبيع والاصرار
على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشاق كما قال عليه السلام ما اوذي
نبي مثل ما اوذيت وانه مع ذلك لم يظهر في عرضه فتور ولا في اصراره على الدعوى
كلال ولم يتغير عن المنهج الاول ومعلوم ان المزور لا يكون كذلك والزهد عن
الاغنياء والتواضع للفقراء لا يكون خبر لقوله جميع سيرة الا للانبياء
فان كل واحد من هذه الخصال وان فرضنا انها لا تدل على النبوة لكن
مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للنبي وهذه طريقة اختارها الجاحظ
وارتضاها الغزالي في كتاب المعتقد قالت البراهمة لا حاجة الى بعثة الرسل
اذ كل ما حسنه العقل اي كل ما علم حسنه بالعقل فمقبول سواء ورد به شرع
او لم يرد وما قبحه فمردود وما توقف فيه اي لم يعلم العقل حسنه وقبحه
فيستحسن عند الحاجة ويستقبح عند الاستغناء عنه لما تقرر في العقول
ان ما يحتاج الانسان اليه ولم يظهر قبحه حسن وان ما يستغني الانسان
عنه ولم يظهر حسنه قبيح لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا
فاذا في العقل مندوحة اي سعة عن النبي قلنا انه مبني على الحسن والقبح
العقليين وقد سبق بطلانه مع ان لبعثة الرسل فوائد لا تحصى منها ان يعرف
الحجة فانها ان لم تكن معلومة عند الخلق فعائدة ظاهرة وان كانت معلومة
فالفائدة تأكيد العقل بالنقل ودفع الشبهة التي يضعف فيها ويرشد الى
ما توقف العقل فيه ولم يحكم بشيء وتقضيه كبعث الاموات وحال الجنة
والنار فينقطع عذر المكلف من كل الوجوه واليه اشار بقوله تعالى لئلا
للناس على الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله
لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل
ونخزى ومنها ان يبين حسن ما توقف العقل فيه ولم يستقل بمعرفة
حسنه وقبحه كالنظر الى وجه العجوز الشوهاء والى وجه الامة

الحسناء فان العقل متوقف في حسنه وقبحه والفصل ما حسنه اجمالا فان
العقل وان حسن اصل الطاعة لكن لا يعلم كيفيتها بمجرد العقل ومنها ان يعين
وظائف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود المكررة لاستحفاظ
التذكر كالصلوة وما يجري مجراها وغيرها كالزكوات وصلة الرحم والبر
الى الوالدين ومنها ان يشرع قواعد العدل المقيم لنوع النوع كما علم
في الفصل الاول من هذا الباب ويعلم الصناعات الضرورية للناس بعض
الكماله لامر المعاش كالغزل والنسج والخياطة والبناء فان توقف
هذه الصناعات وامثالها على استخراجها بالتجربة والاتفاق من عظم
ومنها ان يعلم منافع الادوية وخصايص الكواكب الثابتة والسيارة
وادويتها التي لا يحصل العلم بها الا بتجربة متطاولة لا تفي بها الاعمار اذ
ذلك انما يحصل بتكرار الادوار وانضافا لعقول متفاوتة والكامل نادر
والاستقلال على تقدير التسليم انما هو للعقل الكامل فلا بد من معلم
يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم قالت اليهود لو كان محمد
نبيا لكان صادقا في جميع اقواله لكن التالي باطل لان من اقواله ان
شريعة موسى منسوخة وذلك باطل لانه لا يخلو اما ان يكون في شرع موسى
انه سينسخ او لا يكون فان كان لزم ان يتواتر ويشتهر كاصل دينه
لان كل واحد منهما من الامور العظيمة التي توفر الدواعي على نقلها والتالي
باطل بالاجماع وان لم يكن فان كان فيه ما يدل على دوامه امتنع نسخه
والا لزم الكذب على الله تعالى وان لم يكن في شريعته لا ما يدل على النسخ ولا ما
يدل على الدوام بل سكت شرعه فلم يثبت غير مرة لان الامر المطلق
لا يفيد وجوب الفعل الا مرة لكن شرع موسى ليس كذلك لان التكاليف
المثبتة في شرعه كانت متوجهة على الخلق الى زمن عيسى عليه السلام بالاتفاق
فعلم ان شريعة موسى غير منسوخة ولا تثبت نبوة محمد عليه قلنا
كان فيه ما يشعر بنسخه ولم يتواتر اذ لو لم يتوفر الدواعي الى نقله
توفرها الى نقل اصل دينه او كان فيه ما يدل على الدوام ظاهرا لا قطعا

فلا يمتنع النسخ لجواز ان يكون المراد غير الظاهر الرابع في عصمة الانبياء
عليهم السلام الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضلية
من الخوارج جوزوا عليهم المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر فلزم
تجويزهم الكفر على الانبياء والازارقة قيل هم الروافض جوزوا الكفر
اي اظهار كلمة الكفر تقية اي احترازا عن الهلاك بل اوجبوه لان القاء
النفس في التهلكة حرام قال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وعدم
اظهار الكفر يفضي اليه فيجب الاظهار ومنع بانه لو جاز ذلك اي اظهار
الكفر عند الخوف عن القتل لكان اولى الاوقات به وقت اظهار
الدعوة لان الناس في ذلك الوقت منكرون له بالكلية فيؤدي الى
اخفاء الدين بالكلية والحشوية جوزوا الاقدام على الكباير والصغاير
بعمد او قوم وهم اكثر المعتزلة منعوا عن تعمدها اي الكباير وجوزوا
تعمد الصغاير واصحابنا منعوا الكباير مطلقا فلم يجوزوها لا
عمدا ولا سهوا وجوزوا الصغاير سهوا لنا انه لو صدر عنهم كفر او
اي كبيرة لوجب اتباعهم فيه لقوله تعالى فاتبعوه اذ الامر للوجوب وهو
باطل اجماعا قيل هذا لا يدل على عدم جواز الكفر منهم في غير حال صدور منهم
التقية وعدم جواز الكبيرة سهوا اذ الامر بالاتباع لا يدل الا على
الاتيان بالمامور على الوجه الذي صدر من المتبوع وذلك يقتضي
ان يجوز علينا الكفر حال التقية والذنب سهوا وكلاهما جايز
علينا اتفاقا ولكانوا يعذبون باشد العذاب فان درجات الانبياء
في نهاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش
وكان عذابه اشد كما اوعد الله تعالى نساء النبي بقوله يضاعف لها العذاب
وزاد في حدود الاحرار فان حد الحر ضعف حد العبد فانه ليس
كذلك التضعيف والزيادة الا لزيادة كمال نساء النبي على نساء غيره و
زيادة كمال الاحرار على العبيد واللازم باطل بالاجماع قيل انما يلزم ذلك
ان لو صدر الكفر عنهم دون عذر والذنب عمدا وليس كذلك وهذا الاعتراض

يرد على الادلة المذكورة بعد ذلك ايضا وكانوا من حزب الشيطان
لانهم يفعلون ما اراده الشيطان لكن التالي باطل والا لكانوا خاسرين
لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون لكن فيه ذلك باطل
ولم يقبل شهادتهم لانهم يكونون ح فاسقين والفاسق لا تقبل
شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا الاية لكنهم مقبولوا
الشهادة والا لكانوا انقص حالا من عدول الامة وايضا يلزم
الحلق منهم ولم يستشهدوا على قولهم في الدين وذلك باطل الاتفاق
واستوجبوا الذم وهو الايعاد بنار جهنم لقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فله نار جهنم والايذاء اي لزجرهم عن ولا كان وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة وقد قال تعالى والذين
يوذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وانعزلوا عن
النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى
عهدي الظالمين لا ينال العهد الذي لا يصل الى الظالم عهد الامامة
اذ الكلام فيه بدليل قوله تعالى في صدر الاية خطابا لابراهيم اني جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين لانه
ممنوع فان المراد بالامام من يقتدى به والنبي كذلك وابراهيم
جعل نبيا فعلم ان المراد بالامام هو النبي وان سلم ان ذلك المراد فعهد النبوة
كذلك اي بان لا يصل الى الظالم اولى لان عهد الامامة احط مرتبة
واقل درجة من عهد النبوة فاذا لم ينل المذنب الامامة فبالاولى ان لا
ينال النبوة واما قوله تعالى هذه اشارة الى المعارضات للدلايل المتقدمة
الدالة على عدم جواز صدور الكفر والذنب على الانبياء فمنها قوله تعالى
هذه اشارة الى المعارضات عفا الله عنك لم اذنت لهم فان
العفو يدل على تقدم الذنب وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك وما تاخر ونحوهما كقوله تعالى ووضعنا عنك وزرك فانه
يدل على تقدم الذنب منه اذ الغفران انما يكون بعد الذنب

محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين وترك
الاولى ليس بذنب لان الاولى وما يقابله يشتركان في اباحة الفعل
والعتاب منه تع للحث والتحريض على فعل الاولى وانما حملناه على
ترك الاولى جمعا بين الدليلين واما واقعة ادم فهذه اشارة الى معارضة
اخرى وتقريرها ان ادم كان نبيا بالاتفاق مع صدور المعصية عنه
لقوله تع وعصى ادم ربه فغوى فقد جاز صدور المعصية والغواية
من الانبياء وذلك كبيرة فانها كانت قبل نبوته اذ لم يكن له امة ولو كان
حال الواقعة نبيا لكان له امة ولقوله تع ثم اجتباه ربه فغوى فان الاجتباء
هو الاصطفاء حلية النبوة كانت متأخرة عن الواقعة لان كلمة ثم
للتراخي واذا كان ذلك قبل نبوته فلا محذور واما قول ابراهيم هذا
ربي جواب معارضة اخرى تقريرها انه كفر وقد صدر عن ابراهيم
وهو نبي بالاتفاق فعلى سبيل الفرض فان مراده ابطال قول من قال
او لانه سلطه فكانه قال لو كان ربا لما كان افلا اي متغيرا لكنه افل
فلا يكون ربا ويدل على ذلك قوله لا احب الافلين وقوله بل فعله كبيرهم
جواب معارضة اخرى وهي ان هذا كذب فيجوز صدور الكذب من
الانبياء فعلى سبيل الاستهزاء فان اسناد الفعل الى العاجز استهزاء او اسناد
الفعل الى السبب جواب اخر يعني ان ابراهيم اسند الفعل
السبب الباعث لان تعظيم الكفار للصنم الاكبر حمله على ذلك والفعل
كما يسند الى مباشره كذلك يسند الى الباعث عليه مجازا ونظره في
النجوم يعني ان ابراهيم نظر في علم النجوم فيكون قد ارتكب حراما اجاب
بان نظره فيها كان للاستدلال به على حكمة صانعه والمعرفة بصنعه
تعالى وذلك من اعظم الطاعات قال تع ويتفكرون في خلق السموات
والارض وقوله اني سقيم يعني ان ابراهيم قال اني سقيم وذلك كذب
لانه لم يكن سقيما اجاب بانه اما اخبار عن سقم حالي ولا نسلم انه لم يكن ح سقيما
او عن سقم استقبالي وذلك جائز كما في قوله تع ونادى اصحاب النار

والتحريض مع

مع ان النداء يكون يوم القيمة فلا كذب واما اخفاء يوسف
حرمه فلاستشعاره بالعمل يعني ان يوسف اخفى حرمه عند البيع وذلك
كتمان للحق وكتمان الحق ذنب اجاب بان الكتمان انما يكون ذنبا اذا
لم يكن في الاظهار خوف ضرر مع ان ذلك انما كان قبل نبوته واما همه
فجبلي لا اختياري يعني ان يوسف هم بالزنا لقوله تع ولقد همت
به وهم بها والهم بالزنا ذنب اجاب بان ذلك الهم جبلي وذلك لان الرغبة
في النساء مركوزة في جبلة الرجال وتلك محمودة اذ عدمها من الرجال
يدل على العنة وهي نقيصة ولم يكن ذلك اختياريا حتى يكون ذنبا
وايضا لانم ان مجرد القصد ذنب وجعله سقايته في رحل
اخيه كان بمواطاته يعني ان يوسف جعل سقايته في رحل
اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك حرام اجاب بان ذلك كان بمواطاة
اخيه فانه اعلمه بذلك ليجعله وسيلة الى حفظه عنده فلم يكن الغرض
التهمة بالسرقة ونداء سارقون لم يكن بامره بل نادى واحد من القوم
بذلك من غير امره ولو سلم انه كان بامره فلعل المراد انهم سرقوا يوسف
من ابيه وما صدر عن اخوته لم يكن حال نبوتهم ان سلم انهم انبياء يعني ان
اخوة يوسف كانوا انبياء مع انه قد صدر عنهم كباير وهي ارتكاب
الكذب والقاؤه في الجب وبيع يوسف اجاب بانا لانم انهم انبياء
فانه اختلف في نبوتهم ولو سلم فلانم ان ذلك كان بعد نبوتهم
بل كان قبلها واما قصة داود وهي ان داود وقع نظره ذات يوم
على امراة جميلة فسال عنها فقيل انها امراة اوريا فاحب ان يقتل
ليتزوج بها فارسله في غزوة فلما قتل وانقضت عدتها تزوج بها فارسل
الله تع اليه ملكين في صورة رجلين اختصما اليه الخصومة التي ذكرها الله تع
في قوله تع هل اتاك نبؤا الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله ان هذا
اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني في
الخطاب فلم يثبت على ما ذكر فان داود انما تزوج بامراة اوريا بعد

لا لمجرد مطلقا على الانبياء

ما قيل من غير حجة وهذا القدر يوجب عليه لانه ليس على انه لم يعمهم
بونه والآية تحتمل غيره اذ قال بعض المفسرين في تفسير هذه الآية
ان جماعة تسوروا عليه ليسلوه فلما راهم داود خاف لما تقرر
في العرف انه لا يتسور دور الملوك من غير اذنهم الا ذو ريبة وهو المراد
من قوله ففزع منهم فلما راوه مستيقظا خافوا من فعلهم واخترعوا خصومة
لا اصل لها زعما منهم انهم انما قصدوه لاجلها دون ما توهمه وهو المراد
من قوله تع قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض ثم ادعى واحد
منهم على الآخر ما لا كما اخبر الله تع عن دعواهم ان هذا اخي له تسع وتسعون
نعجة الآية فقال داود في جوابهم لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه
وحمل الآية على هذه القصة اولى لان الملائكة ما ظلم بعضهم على
بعض فيكون ذلك كذبا فان قلت هو لا يساعده قوله وظن داود
انما فتناه فاستغفر ربه ينافي لما ذكرتم فان ذلك لا يقتضي الاستغفار
قلت المراد اختبرناه في انه مع كمال سلطنته هل ينتقم منهم او يعفو
عنهم والاستغفار انما كان لهم لا لنفسه وذلك غاية الحلم والكرم فلا
يكون منافيا لما ذكرنا فان قيل قوله فغفرنا له ذلك ينافي
ما ذكرتم اذ لو كان الاستغفار لهم لوجب ان يقول فغفرنا لهم قلنا
يحتمل ان يكون المراد فغفرنا له اي شفاعته فحذف المضاف واقيم
المضاف اليه مقامه واما قبل الوحي يعني ما تقدم من الابحاث
كان فيما بعد الوحي واما قبل الوحي فالاكثرون منعوا الكفر وا
فشاء الذنب والاصرار عليه بحيث يصيرون مشهورين بالعصيان
لئلا يزول عن النفس بالكلية وجوزوه على الندور كقصة يوسف
واخوته ان ثبت انهم انبياء والروافض اوجبوا العصمة عن الذنوب
على الانبياء مطلقا اي صغيرة وكبيرة عمدا او سهوا قبل الوحي وبعده
ودليلهم ان الامام واجب العصمة كما مر فالنبي اولى بذلك
تنبيه لما ذكر عصمة الانبياء اراد ان ينبه على معنى العصمة العصمة

لكنه ينفي ان يمنع المتصف بها عن الفجور ويتوقف اي هذه الملكة
على العلم بمثالب المعاصي اي معايبها ومناقب الطاعات ويتأكد
اي هذه الملكة في الانبياء بتتابع الوحي على التذكر والاعتراض
على ما يصدر منه سهوا والعتاب على ترك الاولى وقيل هي
كون الشخص بحيث يمتنع صدور الذنب عنه لخاصية في نفسه
او بدنه على الفرق بين التفسيرين ان المعصوم بالمعنى الثاني
لا يقدر على المعصية وبالمعنى الاول يقدر عليها ولا يفعلها
ومنع اي هذا القول بانه لو كان كذلك لما استحق اي المعصوم
على عصمته اذ لا اختيار له في ذلك والمدح انما يكون على ترك ما يتمكن
من فعله او فعل ما يتمكن من تركه ولا امتنع تكليفه ولقوله تعالى
قل انما انا بشر مثلكم فانه يدل على انه يجب ان يكون قادرا على
ان ياتي النبي عليه السلم على المعصية بتثبيت الله تع اياه والا
لمال الى العصيان الخامس في تفضيل الانبياء عليهم السلام على
الملائكة ذهب اليه اكثر اصحابنا والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة
والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا في الملائكة العلوية اي السماوية
احتج الاولون بوجوه ا انه تع امر بسجود ادم لقوله تع واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لآدم الآية والحكيم لا يأمر الافضل بخدمة الافضل
ب ان ادم عليه السلام كان اعلم من الملائكة لانه كان يعلم الاسماء
دونهم قال تع وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال
انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا
الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فكان افضل لقوله تع قل هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ج ان
الطاعة البشر اشق لانها مع الموانع من الشهوة والغضب
والوسوسة دون الملك فان طاعته جبلية ذاتية والاشق افضل
مع وجود المانع اشق منه بدونه ولانها اي ولان بعض الطاعات

البشرية مكلفة تستنبط بالاجتهاد لقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار
وطاعة الملك ذاتية جبلية لا تكلفونها بل خلقهم وجبلتهم تقتضيها
وهي غير مستنبطة بل منصوص عليها لقوله تع لا يسبقونه بالقول
فيكون افضل لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها
كل من طاعته افضل فهو افضل اعلم ان هذا الدليل يدل على
تفضيل جميع المطيعين من البشر على الملائكة سواء كانوا انبيا
او لا [illegible] قوله تع ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران
على العالمين والعالم اسم لما سوى الله تع فيكون معنى الاية ان الله اصطفى
هؤلاء على كل المخلوقات لا يقال يلزم من ذلك فضيلة من ليس
نبيا منهم وهو باطل اجماعا لانا نقول ترك العمل به فيمن ليس نبيا
من آل ابراهيم وآل عمران للاجماع على عدم افضليتهم فبقي
معمولا به في حق الانبياء اذ لا يلزم من ارتكاب التخصيص في
حق البعض ارتكابه في حق الكل لا يقال يعارض ذلك بقوله تع
لبني اسرائيل واني فضلتكم على العالمين لاقتضائه كونهم افضل
من محمد عليه السلام لانا نقول خصت الخاصة في جوابهما بالاجماع الاية
وايضا شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد ما كان موجودا حال وجود
بني اسرائيل واما الملائكة فانهم موجودون حال وجود الانبياء واحتج
الاخرون بوجوه الاول قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا
الملائكة المقربون فان هذا السياق يقتضي افضلية الملائكة الا ترى
انه يقال ان فلانا لا يستنكف الوزير عن خدمته ولا السلطان
ولا يقال لا يستنكف السلطان عن خدمته ولا الوزير الجواب لا نسلم
ان هذا السياق يدل على افضليتهم بل يدل على ان ما جعله النصارى
علة للاستنكاف والالهية وهو حصول المسيح من غير اب حاصل للملائكة
بل اكثر لانهم حصلوا من غير اب وام فكانه قال هم اولى بان يستنكفوا
ان كان علة للاستنكاف ما ذكرتم لكنهم لا يستنكفون [illegible] المراد بعدم

ذكرهم على ذكر الانبياء وذلك يدل على افضليتهم الجواب ان التقدم والتاخر
لا يدل على الشرف وانما يلزم ان لو رتب الكلام من الاعلى الى الادنى
اما لو رتب على العكس فلا يلزم ذلك وايضا يجوز ان يكون تقديمهم
في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود الثاني قوله تع في صفة الملائكة
ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبارهم على
ان البشر ينبغي ان لا يستكبروا ولا يناسب ذلك الاستدلال ما لم يثبت
تفضيلهم فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب
طاعتهم له يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين
حتى يستكبرون عن طاعتي الجواب انه لم لا يجوز ان يكون المراد
ان الملائكة مع شدة قوتهم لا يستكبرون عن طاعتي فما بال البشر مع
غاية ضعفهم يستكبرون ومع هذا لا يلزم ان يكون الملك اقوى من البشر
لا انه اكثر ثوابا منهم اذ المراد بالافضل ذلك الثالث قوله تع ولا اقول لكم
اني ملك فانه يدل على ان الملك افضل الجواب لا نسلم انه يدل على انه
افضل بل يدل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبع الوحي بدليل
قوله تع ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا لا يدل على ان الملك افضل
وايضا يجوز ان يكون المعنى لا اقول اني ملك فاقدر على ما لا يقدر عليه
البشر فيدل على زيادة قوتهم وقدرتهم لا على كونهم افضل الرابع قوله
تع حكاية عن ابليس ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
فانه يدل على ان منصب الملك اعظم الجواب انه لا يدل على افضلية
الملك مطلقا بل يدل عليه عند مخاصمة ابليس ولا يدل عليه حالة الاجتباء
عند قوله تع ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى الخامس الملك معلم النبي
لقوله تع في شان محمد عليه السلام علمه شديد القوى يعني جبريل
والرسول اي الملك رسول الله الى النبي فيكون افضل من المتعلم
اذ لا شك ان المعلم افضل من المتعلم والمرسل اليه كما ان النبي
افضل من الامة المرسل اليهم الجواب عن الاول ان جبريل س

معاملة في جميع الاحكام ومع ذلك ما يلزم ان يكون اكثر ثوابا منه وعن الثاني بالفرق فان السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص افضل من كل الجمع اما اذا ارسل واحدا الى ذلك الشخص الحاكم ليبلغ رسالة لا يلزم ان يكون ذلك الواحد افضل من ذلك الشخص الحاكم والملائكة ارواح مبراة عن الرذائل والآفات النظرية لكون علومهم قطعية كلية مطابقة آمنة من الغلط بخلاف علوم البشر والعملية لكونها مطهرة عن الشهوة والغضب اللذين هما منشأ الاخلاق الذميمة مطلعة على اسرار الغيب لانهم مبرؤون عن القوة كما مر قوية على الافعال العجيبة كالسحاب والزلازل من غير فتور والاحلال الخلائق البشر سابقة على البشر في الخيرات لان نظام العالم من الازل الى الابد مرتبط بهم بخلاف البشر مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون الجواب ان براءتها عن الرذائل النظرية والعملية واطلاعها على الغيب انما يصح ان لو كان المراد بالملائكة العقول كما هو مذهب الحكماء وهي غير موجودة على مذهب المتكلمين كما مر في صدر الكتاب فكيف ينفع النزاع في انهم افضل من الانبياء ام لا وامكانهم على الافعال القوية فلا يدل على الافضلية التي هي عبارة عن كثرة الثواب كما عرفت والا لزم كون الشياطين افضل من الانبياء والسابقة بارتباط نظام العالم فايضا يتعلق بالعقول واما طاعتهم وان كانت وفيرة لا مشقة فيها لكونهم مجبولين عليها فطاعة البشر افضل السادس في الكرامات انكرها المعتزلة الا ابا الحسين البصري والاستاذ منا فانه وافق المعتزلة في انكارها لنا قصة آصف بن برخيا فانه احضر عرش بلقيس في طرفة عين من مسيرة شهر وذلك امر خارق للعادة مع انه ليس نبيا فيكون ذلك من باب الكرامات وقصة مريم فانه يحضر الرزق عندها من غير سبب ظاهر وهو امر خارق للعادة ولم تكن من الانبياء فيكون كرامة لها وقصة اصحاب

الكهف قال الله تعالى لبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا بلا غذاء ولم يكونوا انبياء فكان ذلك من كرامات الاولياء قالوا لم لا يجوز ان يكون ما صدر عن مريم ارهاصا لبعثة عيسى عليه السلام اي علامة دالة على بعثته قبل بعثته وما صدر عن آصف كان من سليمان على سبيل التحدي مع بلقيس يعني بعض اصحابي يقدر على ما لا تقدرون عليه ويؤكده انها اسلمت بعد مشاهدة معجزاته ومثل ذلك يقول في معجزة اصحاب الكهف والجواب ان الارهاص هو تخصيص النبي قبل رسالته بعلامات وخوارق تدل على انه سيبعث لا اكرام غير النبي فان ذلك يختص باسم الكرامة وايضا لو صح ذلك لجاز ان يقال في المعجزة الظاهرة على يد النبي انها ارهاص لنبي غيره سيجيء وذلك باطل وفاقا احتجوا اي منكروا الكرامات على عدم جواز وقوعها بان وقوعها لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لصدور خوارق العادات عنهما معا علم انه لو قال لالتبس النبي بغيره لكان اجود لان صاحب الكرامة ليس متنبيا قلنا بل يتميز النبي بالتحدي والدعوى فان الكرامة عبارة عن خارق للعادة لا يكون معه التحدي والدعوى الباب الثاني في الحشر والجزاء وفيه مباحث الاول في اعادة المعدوم بعينه وهي جائزة خلافا للحكماء والكرامية والبصري من المعتزلة لنا انه اي المعدوم لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع لذاته او لشيء من لوازمه فيمتنع ابتداء لان مقتضى الذات لا ينفك عنه او من عوارضه فيمكن عند زوال ذلك العارض والنظر الى ذاته من حيث هو لا نظر لانا نختار انه يمتنع لذاته او لشيء من لوازم ذاته قوله فيمتنع ابتداء قلنا ممنوع اذ لا يلزم من امتناع وجوده الثاني امتناع وجوده الاول احتجوا بوجوه لانه نفي محض لانه لم يبق له ماهية ولا هوية لا في الاعيان ولا في الخارج فلا يحكم عليه بامكان العود لان المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت ما وقيل لانه لو اتصف به لزم اتصاف المعدوم الصرف بصفة

وجوده وهي امكان العود وذلك مبني على ان الامكان صفة
وجودية الثاني انه لو وقع يعني لو امكن اعادة المعدوم لامكن ان يوجد
مثله بدلا عنه مبتداء عنه في وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد
فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف
بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بالطريق الاولى
فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتداء معه حال عوده فان الفارق
بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف
فيهما واثانه لو امكن اعادة المعدوم مع جميع عوارضه لامكن اعادة
الوقت المبتداء فيه لانه من عوارضه ايضا ولامكان اعادة كل
معدوم ح وامكن ايضا اعادته فيه لان من جملة عوارضه وقوع
وجوده في ذلك الوقت فيكون مبتداء يعني لو وجد يلزم ان يكون
مبتداء معادا معا اما الاول فلانه موجود في عين ذلك الوقت
الاول الذي لم يوجد في وقت قبله واما الثاني فلان المروض
ذلك وهو اي كون الشئ الواحد مبتداء ومعادا معا مح لان الاول
يقتضي عدم المسبوقية بوجود اخر والثاني يقتضي المسبوقية و
الجواب عن الاول ان قولكم لا يحكم حكم اي لا نسلم انه اذا كان
نفيا محضا لا يحكم عليه فان قولكم لا يحكم عليه حكم عليه بعدم الحكم
فالمحكوم عليه ان كان ما ساطل ما ذكرتم من انه نفي محض والا بطل ما
ذكرتم من ان المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت وهو منقوض بالحكم
على ما لم يوجد كالحكم على ابن سيولد انه يمكن ان يصير عالما فانه صحيح
مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا منقوض بالحكم على الممتنع كحكمنا
على شريك الباري بانه ممتنع مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وبنقض العدم
اي وكذا منقوض بنفس العدم فانا نحكم عليه بانه مقابل للوجود مع
انه لا يقتضي ثبوته والحاصل انكم ان اردتم بالثبوت في قولكم المحكوم
عليه يجب ان يكون ثابتا الثبوت الخارجي فممنوع وسنده النقوض

المذكورة وان اردتم الثبوت الذهني فذلك حاصل فيما نحن فيه
وعن الثاني ان كل مثلين فهما متميزان بالتشخص في الخارج لا محالة و
ان اشتبه علينا الامتياز بينهما والا اي ان لو لم يتميز احدهما عن الاخر
بالتشخص والاشتراكهما في الماهية ولوازمها لم يكونا مثلين بل هو هو وعن الثالث
ان اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتداء فانه اي كونه مبتداء
امر يعرض له باعتبار وهو كونه غير مسبوق بحدوث لسبة وهذا الاعتبار
موجود في المعاد اذ هو مسبوق بحدوث وهو حدوثه اولا فلا يلزم
[...]ثم وحاصله يرجع الى انه انما يلزم ذلك لو لم يكن الزمان معادا ايضا
[...]ي في حشر الاجساد اعلم ان اكثر المتكلمين قالوا بحشر الاجساد فقط
[...]لحكماء بحشر الارواح فقط وجمع من المحققين بحشرهما جميعا وجمع
[...]لدرية منهما معا ويوقف جالينوس في الكل والاولون
[...]ريقان منهم من قال انه يعدم الذوات لم يعيدها واخرون الى
[...]تفرقها ثم يجمعها مرة اخرى وهذا الاخر قال جل المتكلمين اجمع الملبون
[...] انه تع يحيى الابدان بعد موتها وتفرقها اي تفرق اجزائها الا انه
[...]ن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول فلان اجزاء
[...]بت فالله بالجمع والحيوة والالم يتصف بها قبل اي في الوجود الاول
[...] الله عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق من انه تع
[...]لم بكل المعلومات وقادر على جمعها وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته
[...]ع الممكنات فثبت ان احياء الابدان ممكن واما الثاني فلانه
[...]ت بالتواتر انه صلى الله عليه وسلم كان يثبت المعاد البدني ويقول به والايه
[...]شارة الكتاب لا اي حسب ما قال عز وجل قل يحييها الذي انشاها
[...]ل مرة وهو بكل خلق عليم اي عالم بالخلق الاول وهو الانشاء
[...] الخلق الثاني وهو الاعادة او الخلق بمعنى المخلوق ومعناه
[...] عالم بكل مخلوق قيل النبي كان مبعوثا الى الكافة وكل من
كان كذلك فالواجب عليه ان يخاطب كل احد بما يمكنه الاطلاع

عليه ولما كان اكثر العرب بل العالمين لا يفهمون المعاد الروحاني لم يكلمهم
بذلك بل بما يرجع اليه تاويلا وايضا مصلحة حالهم كانت مقتضية لترغيبهم
بما يعقلونه من اللذات الجسمانية دون الروحانية التي لا يفهمونها وتنفيرهم
عن الالام الجسمانية دون النفسانية اذ الترغيب والتنفير يحتاج الى الفهم
وهؤلاء لم يكونوا ممن يفهم اللذات والالام العقلية وجوابه ان ذكر ذلك
يدل بصريحه على كذبه في ذلك القول وترويج الباطل للمصلحة وتشويش
في الغرض من بعثتهم وقد ثبت انه صادق فاندفع هذا الاحتمال ولا
يخفى على من له طبع مستقيم ان الايات الواردة في ذلك لا تحتمل التاويل
قيل المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا اخر وصار جزءا
فالماكول اي الجزء الماكول اما ان يعاد في الاكل فقط او الماكول منه
فقط او جعله جزءا منهما مح واياما كان فلا يعود احدهما بتمامه وايضا
فالمقصود من البعث اما الايلام او الالتذاذ او دفع الالم اذ لا بد من
غرض فان العبث غير جائز على الحكيم والاول لا يليق بالحكيم فان تعذيب
الحيوان بلا فائدة لا يجوز عقلا وشرعا والثاني مح وجوده لان كل ما
يتخيل في عالمنا انه لذة فهو دفع الم فلا يصلح للغرضية لما يجيء في
الثالث ويشهد له الاستقراء فان اكل الطعام ليس بلذة بل دفع الم
الجوع وكذا الكلام في الشرب والنكاح وغير ذلك فتحصيل اللذة
مح والثالث يكفي فيه الابقاء على العدم فيضيع البعث والجواب
عن الاول بان المعاد من كل اجزاؤه الاصلية التي هي الانسان فانها
هي الباقية من اول عمره الى اخره الحاضرة لنفسه لا الهيكل المتبدل
المغفول عنه في اكثر الاحوال والماكول فضل من المعتدي فلا
يعاد فيه وعن الثاني ان فعله لا يستدعي غرضا فالحصر ممنوع وان
سلم فالمقصود هو الالتذاذ والاستقراء ممنوع فان من الجائز ان
يكون لذة ليست بدفع الم ولا نعرفها وانما يفيد لو كان تاما وان سلم
ان لذات الدنيا كلها كذلك فلم لا يجوز ان تكون لذات الاخروية

مشابهة للذات الدنيا في الصورة لا في الحقيقة ثم على ان القول
بالمعاد ليس موقوفا على اعادة المعدوم اعلم انه لم يثبت بدليل عقلي او
نقلي انه تع يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بقوله تع كل شيء هالك
الا وجهه ضعيف لان المعترض ايضا سلم لان الهلاك ليس
الفناء بل هو عبارة عن اخراج الشيء عن حد الانتفاع به لا مطلقا
بل خروجه عن الصفة التي ينتفع به عند بقائه ولا شك ان التفرق
يستلزم الهلاك بهذا المعنى الثالث في الجنة والنار قد اختلف
فيهما والمختار انهما خلقتا للمعاد الجنة والنار اما ان يكونا في هذا
العالم فيكونان اما في عالم الافلاك وهو باطل لانها لا تخرق ووجود
الجنات التي تجري من تحتها الانهار وجهنم التي فيها طبقات
النيران في الافلاك بعيض اجرامها ومخالطتها للفاسدات وكلاهما
ولا تخالط الفاسدات
باطل لما علمت في تقرير مذهب الحكماء واما في عالم العناصر فيكون الحشر
تناسخا لانه ح يكون عبارة عن تعلق النفس بابدان موجودة في
العناصر بعد ان فارقتها وهذا عين التناسخ وقد ابطلناه او في عالم
اخر وهو باطل لان هذا العالم كري لان بساطة الافلاك والعناصر
يقتضي ذلك فلو فرضت كرة اخرى حصل بينهما خلاء يعني لو فرض عالم
اخر لكان كرة ايضا لانه ح يكون فيه جهة فوق وجهة سفل يحددان
بجسم كري بسيط كما ذكر في اثبات محدد الجهات لهذا العالم وح يلزم
ان يحصل بينهما خلاء اما بعدم تماسهما او بتماسهما على نقطة واحدة وهو
مح لما تعدم ولان العالم الثاني لو حصل فيه العناصر لكانت مماثلة
لهذه العناصر يعني لو وجدت الجنة والنار في عالم اخر يحصل فيه العناصر
ضرورة ولا محالة تكون مماثلة لهذه العناصر والا لم تكن عناصر فيكون مواضع
لمماثلتها اياها مائلة الى احيازها مقتضية للحركة اليها والا لم تكن مماثلة لها
هو وكانت ساكنة في احيازها لكل العالم طبعا او قسرا اما بناء
على امتناع الخرق على محدده وكلاهما محالان اما الاول فللزوم

اقتضاء الجسم الواحد للحركة والسكون واما الثاني فلان العناصر
لا تكون ذاتيا ولا لازما بل عارضا فلا تكون دائما والجواب لم لا يجوز ان
تكونا اي الجنة والنار في هذا العالم والجنة في عالم الافلاك كما قيل الجنة
في السماء السابعة لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى
وسدرة المنتهى فوق السموات قال صاحب الكشاف قيل في سدرة
المنتهى هي شجرة نبق في السماء السابعة عن يمين العرش ثمرها كقلال
هجر وورقها كآذان الفيول تنبع من اصلها الانهار التي ذكرها الله في
كتابه يسير الراكب في ظلها سبعين عاما لا يقطعها وقال هلال بن يساف
سأل ابن عباس كعبا عن سدرة المنتهى وانا حاضر فقال كعب
انها سدرة في اصل العرش على رؤس حملة العرش واليها ينتهي علم الخلائق
اي الملائكة وما خلفها غيب لا يعلمه الا الله وقيل ينتهي اليها ارواح الشهداء
وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك التاسع
عند المتقدمين وح تكون الجنة تحته لا حائل بينهما فتكون في السماء السابعة
وامتناع الخرق ممنوع فان الدليل الذي لو كان كذلك لكان الحشر
تناسخا قلنا ممنوع والفرق بين هذا وبين التناسخ انه اي الحشر رد النفس الى
بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه والمؤلف من اجزائه الاصلية
لو لم يكن كذلك والتناسخ رد النفس الى مبتدأ اقول دليل بطلان التناسخ
على تقدير تمامه يدل على امتناع الحشر بهذا المعنى ايضا فلا يفيد الفرق
او في عالم آخر ولزوم [illegible] على محيط واستلزامها كرية الشكل وامتناع
الخلاء كلها ممنوع وان سلم جميع هذه المقدمات فلم لا يجوز ان تحيط
هذا العالم وذلك مركوز في ثخن كرة اعظم منها فلا تحصل بينهما خلاء
ووجوب تماثل عنصري العالمين مطلقا ممنوع لامكان الاختلاف في
الصورة او الهيولى وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم فان
تكون نار ذلك العالم مثلا حارة يابسة طالبة لمقعر فلك القمر كنار عالمنا
وكذا القول في سائر العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في

اللوازم والصفات سلمنا وجوب التماثل ولكن لا يلزم اقتضاء
كل واحد منهما الانتقال الى حيز الآخر كما لا يلزم حركة كل قطعة من
الارض الى حيز القطعة الاخرى فرع على جواز وجود الجنة والنار
الجنة والنار مخلوقتان خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله
تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين فان لفظ
اعدت صريح في ثبوتها وتحققها لا يقال ان هذه الآية تدل على انها
غير مخلوقة لان الجنة انما تكون عرضها عرضهما اذا وقعت في احيازهما
وذلك انما يمكن بعد فنائهما لاستحالة تداخل الاجسام لان المراد ان عرضها
مثل عرضهما لقوله تعالى عرضها كعرض السماء والارض ولان عرضها
لا يكون عين عرضهما ويجوز ان تكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرضه
مثل عرض السموات والارض والجنة فيه وقوله تعالى واتقوا النار التي
وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين واسكان آدم في الجنة
واخراجه عنها فانه دليل على ان الجنة موجودة واذا ثبت ان الجنة مخلوقة
فالنار كذلك لانه لا قائل بالفصل قالوا لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت
دائمة لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والتالي باطل لقوله تعالى اكلها دائم
اي مأكولها اذ دوام مأكول الجنة بدون الجنة غير معقول واذا ثبت ان الجنة
غير مخلوقة الان يلزم ايضا ان لا تكون النار مخلوقة ايضا لعدم القائل
بالفصل قلنا معنى كل شيء هالك ان كل شيء مما سواه فهو هالك معدوم
في حد ذاته وبالنظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن موجده لان
كل ما سواه ممكن والممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود لا ان العدم
يطرأ عليه وان سلم ان معناه ان كل شيء مما سوى الله يطرأ عليه العدم
مخصوص اي فهو مخصوص بقوله تعالى اكلها دائم فانه يدل على ان الجنة لا
[illegible] تكون معناه ان كل شيء سوى الله غير الجنة يطرأ عليه العدم
وانما خصص جمعا بين الادلة وايضا قوله تعالى اكلها دائم [illegible]
المأكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل المعنى انه كلما

فني شي مهاحدث عقبه مثله وذلك لانا في علم الجنه طرفه عين الرابع
في الثواب والعقاب قالت البصريه من المعتزله الثواب على الطاعة
حق الله تع واجب عليه لانه انما شرع التكاليف لساقه نعرضا لاستحاله
العبث عليه وعود العايد اليه وذلك الغرض اما حصول نفع او دفع ضرر
والثاني باطل لانه لو ابقانا على العدم لاستر حنا ولم نحتج الى تلك
المشاق والاول اما ان يكون منفعه سابقة كالوجود والصحه والرزق
وغير ذلك وهو مستقبح عقلا لان احدا لو اعطى واحدا الف دينار
ثم اخذ بتكليفه المشاق بعد من غران يحصل له منفعه جاليه او مالية
فان ذلك مستقبح منه عقلا فكذا ههنا او لاحقه وهو المطلوب اولا
يعني بالثواب لا ذلك وايضا قوله تع جزاء بما كانوا يعملون وامثاله يدل
على ان العمل مستدع للثواب قلنا قد بينا انه لا غرض لفعله ولا علة
لحكمه بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واذا كان كذلك فنختار القسم الاول وهو
انه شرع التكاليف لا لغرض قوله العبث عليه مح قلنا استحاله العبث
بمعنى فعل شي لا لغاية ممنوعه ومع ذلك اي ولكن سلمنا ان شرع التكاليف
لغرض فلم لا يكون لمعنى سوابق النعم والاستقباح ممنوع وانما يكون مستقبحا
ان لو كان شي ما ينتسب اليه تع مستقبحا وهو باطل لما عرفت كيف
والمعتزله اي وكيف يكون التكاليف لسبب النعم السابقة مستقبحه
عند المعتزله والحال انهم اوجبوا الشكر والنظر في المعرفة اي في
معرفته تع عقلا لما سبق من نعمة وهما من جمله التكاليف ضرورة
والاية لا تدل على الوجوب هذا جواب عن الوجه الثاني وهو
انا لا نتم دلالة الاية على وجوب الثواب على الله تع بل على وقوعه
ولا يلزم من الوقوع الوجوب ولفظ الجزاء جواب دخل مقدر
تقرير الدخل ان الله تع جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشي يجب
ترتبه عليه نحو قول القائل ان احسنت الي فلك كذا تقرير الجواب
ان يقال لا نسلم ان اجزاء الشي يجب ترتبه عليه بل يكفي لاطلاقه

كون الفعل علامة له ودليلا عليه قالت المعتزله والخوارج انه
يجب عليه عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لان العفو تسوية بين
المطيع والعاصي لاشتراكهما في عدم الثواب والتسوية بينهما
تنافي العدل بالضرورة لكنه تع عدل اجماعا فبطل القول بالعفو
عن صاحب الكبيرة ولان شهوة الفسوق مركبة فينا فلو لم يكن يحث
سطع بالعقاب على الاتيان بالفسوق كان ذلك الى عدم
قطعنا بالعقاب اغواء منه تع عليه اي على الاتيان بالفسوق
لانا لو شككنا في العقاب على الفسوق وشهوة الفسوق وداعيتها
مخلوقة فينا لم نترك الفسوق لاجل تحقق الوصول الى المشتهى
مع الشك في العقاب عليه ولانه تع اخبر ان الكافر والفاسق
يدخلان النار في مواضع شتى والخلف في خبره مح فوجب
دخولهما النار والجواب عن الاول انه وان لم يعذب العاصي
لكنه لا يثيبه اثابه المطيع فلا تسوية وعن الثاني ان تغليب طرف
العقاب بالتهديد والتوعيد كاف في الاحجام عن المعاصي ولا
لاحاجة الى القطع ونوقع العفو قبل التوبه كتوقعه بالتوبه اي لو
كان العفو قبل التوبه يوجب اغواء الفاسق على ارتكاب المعاصي
لكان العفو بعد التوبه كذلك بعين ما ذكرتم وانتم معترفون بالعفو عن
صاحب الكبيرة بعد التوبه فما يكون جوابا لكم عنه يكون جوابا لنا لانه لا
يردده في المعاد الى زمان التوبه بحره عن المعاصي لانا نقول نردده
انه تع يعفو عنه عن ارتكابها ايضا فاستويا وعن الثالث انه لا
يدل شي منها اي من تلك الايات على وجوب العقاب في نفسه اي على
ان العقاب على الكبيرة واجب في نفسه الذي هو المتنازع فيه بل غايته
انه يلزم وقوعه لان الكبيرة علة لوقوعه وايضا فالخلف عندنا
الوعيد حسن اذ العفو عن الوعيد مستحسن عرفا فلا نم ان الخلف في
خبره مطلقا مح المعتزله والخوارج بعد ان اتفقوا وجوب عقاب

صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكافر
لوجوه الاول الآيات المشعرة على الخلود في وعيدهم كقوله تعالى بلى من كسب
سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ... مولع في صفتهم وما هم
عنها بغائبين ... ان الفاسق يستحق العقاب بمعصيته للآيات
المذكورة الدالة على ذلك وذلك يسقط ما استحقه من الثواب لما عملها
من السابق وذلك هو القول بالاحباط المشهور من مذهبهم واجيب
عن الاول بان الخلود هو المكث الطويل واستعماله بهذا المعنى كثير
كما يقال فلان حبس حبسا مخلدا ويقال هذا وقف مخلد ويسمى المراد
منه الاطول المكث وعن الثاني بان المراد بالفجار في الآيات المذكورة
الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة
ونوقشنا عنه ومن الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله
تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين قيل فيه نظر اذ ليس في
هذه الآية ما يدل على الحصر انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب
وتولى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا
نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا ... لا يصليها الا الاشقى
الذي كذب وتولى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه
والفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا سماهم
المؤمن حال ما وصفهم بالبغي الذي هو كبيرة وبهذا اي لما ذكرنا من
الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل بن
سليمان والمرجئة بانهم اي بان اصحاب الكبائر من اهل الايمان
لا يعاقبون وعن الثالث بمنع الاستحقاق ومنافاتهما اي انا
لا نسلم انه استحق الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك ان لو كان
الطاعة سببا لاستحقاق الثواب والمعصية سببا لاستحقاق

العقاب وهو ممنوع ولئن سلم الاستحقاقان فلا نسلم منافاة الاستحقاقين
وانما يلزم لو كان كل من الثواب والعقاب مقيدا بالدوام
وهو ممنوع فان الثواب هو المنفعة الآجلة والعقاب هو المضرة
الآجلة اعم من ان يكون دائما اولا وبان استحقاق العقاب لو احبط
استحقاق الثواب فاما ان يحبط منه شيء على طريق الموازنة كما هو
مذهب ابي هاشم فانه ذهب الى ان الطاري يزيل من السابق بقدره
ويبقى الزايد مثاله اذا كان الثواب عشرة اجزاء مثلا والعقاب
الطاري يسقط خمسة من الثواب ويسقط العقاب بالسوية ويبقى
له خمسة من الثواب صافية عن شوب المعارض او لا يحبط
كما هو مذهب ابي علي فانه ذهب الى ان العقاب يحبط
من اجزاء الثواب بقدره حتى نفسه ولا يحبط هو في المثال المذكور
يسقط العشرة من الثواب ويبقى الخمسة من العقاب
بحالها وكلاهما باطلان اما الاول فلان تأثير كل منهما اي من
الثواب السابق والعذاب الطاري في عدم الآخر اما ان يكون
معا او على التعاقب والاول محال لاستلزامه وجودهما حال عدمهما
لان سبب عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما معا لوجدا
معا ضرورة وجود السبب حال حدوث المسبب فيلزم
وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني لان المغلوب المحبط لا
يعود غالبا واما الثاني فلانه اطاعة الطاعة ويصبح بها لان العول
بهذا المذهب يقتضي من عبد الله تعالى من اول عمره الى آخره
ثم شرب جرعة خمر يكون حاله وحال من لم يعبد الله على السوية
لان عقاب شرب الجرعة ابطل ثواب تلك الطاعات ولم
يحبط منه شيء فقد صارت تلك الطاعات والخيرات ضايعة
ملغاة وهو باطل لقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واما ثانيا
فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على

المعاصي عدل منه والعمل دليل اي عمل الطاعات دليل وعلامة
لحصول المتفضل بالثواب وعمل المعاصي دليل وعلامة لحصول
العدل وهو العقاب لان الطاعة علة موجبة للثواب على
الله تع والمعصية علة موجبة للعقاب عليه تع لما عرفنا انه
لا يجب عليه شي وكل ميسر لما خلق له فالمطيع ميسر لما خلق له
وهو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس
للعبد في ذلك تاثير والله تع يحلها المومن الموفق للطاعات
حياة وفاء بوعده بذلك في قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها ومعذب الكافر
المعاند الذي لم يجتهد في طلب الهدي في نيرانه ابدا مصفي
وعيده على الكفر في قوله ان الذين كفروا من اهل الكتاب و
المشركين في نار جهنم خالدين فيها الاية ويسقط وعيد المومن
العاصي لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمومن العاصي
قد عمل مثقال ذرة وكيف لا والايمان اعظم الخيرات فيجب ان يرى
ثوابه ولا يرى الثواب الا بعد الخلاص من العذاب اذ الثواب قبل
العذاب منتف بالاجماع ورويته الثواب بعد الخلاص يدل
على انقطاع وعيده وقوله تع ان الله لا يغفر الذنوب خص عنه
الشرك بقوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء فبقي معمولا به في ساير الذنوب فوجب انقطاع العقاب
ولقوله عليه السلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمومن العاصي
قال لا اله الا الله فيدخل الجنة فيسقط عقابه وهو المط ويرجى
عفو الكافر البالغ في اجتهاده في تحصيل الحق الطالب
للهدى من فضله ولطفه اعلم ان الجاحظ وعبد الله بن الحسن
العنبري ذهبا الى ان عذاب الكافر الذي بالغ في الاجتهاد وطلب
الحق ولم يصل الى المقصود يسقط لانه معذور فوجب ان لا يعذ

علامه ح

دايما لقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج والباقون انكروا
ذلك وقالوا انه يكون معذبا ابدا وادعوا فيه الاجماع واما
قوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج فهو خطاب لاهل الدين
لا للخارجين من الدين اذ الذين لم يدخلوا في الدين والمصنف لم
يجزم بشي واختار امكان العفو وهو غير بعيد فان قيل القول بدوام
الثواب والعقاب غير معقول اذ القوى الجسمانية لا تقوى على
افعال غير متناهية لانها منقسمة بانقسام محلها فقوة نصف
الجسم نصف قوة الجسم فنصفها مثلا اي نصف القوة الحالة في
نصف محلها اذا حرك جسما يعني نصف ذلك الجسم من مبدا
معين فاما ان يحرك حركات متناهية فيكون تحريك الكل
اي تحريك كل القوة لكل الجسم من ذلك المبدا ضعف تحريك
الجزء لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين فكما ان قوة كل الجسم
ضعف قوة نصفه كذلك تحريك كل القوة ضعف تحريك نصفها
وضعف المتناهي متناه فيلزم ان يكون تحريك كل القوة لكل الجسم
متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف او يحرك نصف الجسم حركات غير
متناهية فكل القوة اذا حركت كل الجسم ان لم يزد عليها اي على
قوة نصف الجسم بان يكون حركات كل الجسم مساوية لحركات نصف
الجسم كان الشي مع غيره اي نصف القوة مع النصف الاخر منها
اي كالشي لا مع غيره يعني كنصف القوة بدون النصف الاخر فيكون
الكل مساويا للجزء وهو مح وان زادت كل القوة على قوة نصف
الجسم بان يكون حركات كل القوة زايدة على حركات نصف القوة
اذ نسبة الاثرين نسبة المؤثرين فاثر القوة الزايدة يكون زايدا
على اثر القوة الناقصة والغرض ان الجسمين تحركا من مبدا واحد
وقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه وهو
مح فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية فلا يمكن بقاء

البدن وبقاء قواه دائما فلا تكون الثواب والعقاب دائمين
اذ دوامهما بدون دوام البدن غير معقول وللقائل ان يقول
استحالة الزيادة على غير المتناهي ممنوعة فان تضعيف الالف
الى غير النهاية ازيد من تضعيف الواحد الى غير النهاية وايضا
حركات فلك القمر زائدة على حركات فلك زحل مع انهما غير متناهيين
فان قلت يجوز تحريك كل القوة وتحريك نصفها لكل الجسم والنصف
غير متناسبين ولا يلزم كون الشيء مع غيره كهو لا معه اذ كل القوة
ليس محركا لنصف الجسم حتى يلزم ذلك بل هو محرك لكل الجسم
فكما ان النصفين من كل القوة مجتمعان في كل القوة فالنصفان
من كل الجسم مجتمعان فيه فلا يلزم ما ذكرتم قلت ان الجسم من حيث
هو جسم لا يقتضي التحريك ولا يمنعه واذا كان كذلك فالقوة الحالة
في الجسم لما اقتضت تحريك الجسم فلا يمكن ان يعرض بسبب كبر الجسم
وصغره تفاوت في القبول والا لكان الجسم من حيث هو مانعا
عنه وهو باطل واذا لم يعرض تفاوت بسبب كبر الجسم وصغره فلا مدخل
لاجتماع نصفي الجسم في ذلك فالقابل للتحريك في الكل والنصف غير
مختلف والتحريكان مختلفان فلو كان تحريكهما متساويين يلزم كون
الشيء مع غيره كهو لا معه ضرورة وايضا فالمؤلفة اي الابدان المؤلفة
من الاجزاء الاصلية للبدن المعاد مؤلفة من العناصر الاربع لا محالة و
الحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية اذ الرطوبة التي في
بدنه غير متناهية ضرورة وتفضي الى انطفاء الحرارة بالكلية لفناء
الرطوبة التي هي مادة الحرارة وخراب البدن واذا كان الحال كذلك
فكيف يدوم الثواب والعقاب وايضا لو كان العقاب
في النار دائما لكانت الحيوة باقية دائما لاستحالة تعذيب الجماد
لكن دوام الحيوة مع دوام الاحراق غير معقول لان الاحراق يبطل
اعتدال المزاج الذي هو شرط للحيوة قلنا اما الاول فمبني على

نفي الجوهر الفرد اذ لو كان الجوهر الفرد موجودا لا يلزم من انقسام
القوة لانقسام محلها لجواز ان تكون القوة حالة في جوهر فرد
من الجواهر الفردة التي تركبت منها الجسم ولا يمكن انقسامه حتى
يلزم انقسام القوة وسريان القوة في محلها اذ لو لم يكن سارية
في محلها لا يلزم من انقسام المحل انقسامها وسقوط وان حركة
الفلك قوة اذ لو لم يكن قوة لم يحرك نصف الجسم اصلا والبرهان
لم يقم عليها اي على المقدمات الثلث ومع ذلك فانه منقوض
بحركات الافلاك اي النفوس المنطبعة فيها فانها قوى جسمانية
تقوى على افعال غير متناهية عندهم ومدفوع عنا اي وبين
لنا صحة الدليل تفصيلا واجمالا فهو مدفوع عنا لان القوى عندنا
عرض فلعله يعني ويتجدد بناء على ان العرض لا يبقى زمانين فيكون
هناك قوى متعاقبة غير متناهية تقوى على افعال غير متناهية
والدليل المذكور لم يدل على امتناع هذا بل على امتناع صدور
الافعال الغير المتناهية عن قوة واحدة جسمانية واما الثانية
فممنوع لان القول بكون الابدان مؤلفة من العناصر مبني على
القول بالمزاج وتركب المواليد اي الحيوان والنبات والمعادن
عن العناصر وهو ليس بمعنى وتأثير الحرارة في الرطوبة انما يفضي الى
افنائها لو امتنع ورود الغذاء على الغذاء بمقدار ما يتحلل منه دائما
لكنه ممنوع وكذا الثالث لان اعتدال المزاج ليس شرطا للحيوة عندنا
بل هي باقية بابقاء الفاعل المختار والنضام الحيوانات ما يعيش في
النار ويلتذ به كالسمندر فلا يبعد ان يجعل الله تع بدن الكافر
بحيث يتألم بالنار ولا يتهرى ولا يموت بها فلم قلتم ان ذلك ممتنع
الخامس في اثبات العفو والشفاعة من محمد عليه السلم لاصحاب
الكبائر اما الاول فهو العفو فلقوله تع وهو الذي يقبل
التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تع او يوبقهن

والوجه

بما كسبوا ويعف عن كثير فان الاية تدل على عفوه تعالى
وكذا الاجماع يدل على انه عفو وهو اى العفو انما يتحقق بترك العقاب
المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغاير قبل التوبة
وعلى الكباير بعدها فان غفرانهما واجب على الله تعالى عندهم
فالمعفو هو الكباير قبلها وهو المطلوب وقوله ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اى قبل التوبة يعنى المراد
انه يغفر ما دون الشرك وهو الكباير قبل التوبة والا لم يتوجه الفرق
بين الشرك وما دونه في غفرانهما فانه بعد التوبة لا فرق بينهما في
غفرانهما ولا التعليق بالمشية على رايهم فان الغفران بعد التوبة
واجب عندهم والواجب لا يجوز تعليقه بالمشية وقوله تعالى وان ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم والمغفرة انما يتحقق باسقاط العذاب
عمن يستحقه وهو صاحب الكبيرة قبل التوبة وامثال ذلك كثيرة واما
الثانى وهو اثبات شفاعة محمد عليه السلام لاصحاب الكباير
فلانه امر النبى صلى الله عليه وسلم بالاستغفار لذنوب المومنين
وقال واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات وصاحب الكبيرة
مؤمن لامر يستغفر لذنبه له صيانة لعصمته اى عصمة النبى عليه
عن مخالفة امره تعالى وتعمل منه تحصيلا لمرضاته لقوله تعالى ولسوف
يعطيك ربك فترضى وقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتى لاهل
الكباير من امتى فانه يدل على ان شفاعة النبى حاصلة لاهل
الكباير سواء كان قبل التوبة او بعدها احتجوا اى المعتزلة
على ان شفاعة النبى عليه السلام لا اثر لها في اسقاط العذاب
بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا فانه لو اثرت الشفاعة
لاجزت نفس عن نفس شيئا وهو مناف لمقتضى الاية وقوله
وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والفاسق ظالم فلا يكون له
شفيع تقبل شفاعته وقوله من قبل ان ياتى يوم لا بيع فيه ولا خلة

ولا شفاعة فان هذه الاية بظاهرها تنفى جميع الشفاعات وقوله
وما للظالمين من انصار ولا شك ان الشفيع من الانصار فلا يكون لهم
شفيع والجواب انه غير عامة في الاعيان ولا في الازمان فلا يتناول بانها ل
محل النزاع وان سلمت عمومها فهى مخصوصة بما ذكرنا من الايات
الدالة على ثبوت شفاعة النبى صلى الله عليه وسلم في حق العصاة
فانه اذا تعارض العام والخاص خص العام جمعا بين الدليلين على ان
الامة اتفقت على شفاعة محمد عليه السلام الا ان المعتزلة قالوا تاثيرها
في ايصال زيادة النعم الى اهل الثواب وقال اصحابنا انها توثر
فيه وفى اسقاط العقاب عن اهل العقاب السادس في
اثبات عذاب القبر والمراد بعذاب القبر عذاب بعد الموت و
قبل البعث يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب
فان الاية صريحة في ثبوت العذاب في القبر لانه عطف عذاب
القيمة عليه فعلم انه غيره وليس غير عذاب القبر اتفاقا وفى قوم
نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب فادخال النار عقيب
الاغراق قبل البعث اذ الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب
الاغراق وقوله تعالى حكاية عن اهل النار ربنا امتنا اثنتين و
احييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حيوة وموتا اخر
والا لم يكن الاحياء مرتين ولا الاماتة كذلك ثم احتج المخالف
للقول بعذاب القبر بقوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها
الموت الا الموتة الاولى فان الاية تدل على ان اهل الجنة لا يذوقون
الا الموتة الاولى فلو كان في القبر حيوة اخرى وموت اخر لهم
لذاقوا موتتين فيكون منافيا لما دل عليه الاية بصريحها قول الاية
لم يدل الا على عدم احياء اهل الجنة ولم يدل على عدم احياء اهل
النار وتعذيبهم الا ان يقال لا قائل بالفصل فان من قال بعدم

احياء اهل الجنة قال بعدم احياء اهل النار وقوله تعالى وما انت بمسمع من
في القبور فانه يدل على انه لا يمكن اسماع من في القبور فلو كان المدفون
في القبر حيا لامكن اسماعه لئلا يكون منافيا للاية واجيب عن الاول
بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا
به لا وحدة الموت فان الله تعالى احيى كثيرا من الناس في زمان
موسى وعيسى صلوات الله عليهما وامثالهم ولقائل ان يقول فيه بحث
لان الموتة فعلة للوحدة سيما وقد وصفت بالاولى وعن الثاني ان
عدم اسماعه اي عدم اسماع النبي للمدفون في القبر لا يستلزم عدم
ادراك المدفون السامع في سائر السمعيات من الصراط والميزان
ونظاير الكتب واحوال الجنة والنار والاصل فيها انها امور ممكنة
اخبر الصادق عن وقوعها فتكون حقا والا لم يكن الصادق صادقا
قالت المعتزلة العقل ان الصراط والميزان باطل اما الصراط فلان من
اثبته وصفه بانه ادق من الشعر واحد من غرار السيف كما ورد
الحديث الصحيح وانه لا يمكن العبور عليه وان امكن ففيه تعذيب المؤمن
ولا عذاب عليهم يوم القيمة واما الميزان فلان الاعمال اعراض
ان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يوصف بالخفة والثقل و
ايضا فالوزن للعلم بمقدارها وهو معلوم لله تعالى فلا فائدة فيه فيكون
قبيحا تنزه عنه الرب تعالى قلنا في الجواب عن الاول القادر المختار
يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين كما جاء في الحديث في صفة
الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح
الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم
من يخر على وجهه وفي الجواب عن الثاني ان كتب الاعمال هي التي
توزن وحديث العرض من الوزن القبيح والعقل قد مر مرارا الثاني
في الاسماء الشرعية اي المنقولات الشرعية عقد هذا المبحث لبيان الاسماء
ولم يبين الا اسما واحدا الايمان في اللغة التصديق قال الله تعالى حكاية

عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وقال عليه السلم
الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اي تصدق
وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به ضرورة عند
ونعني بكونه معلوما ضرورة ان يكون مشهورا بحيث يعلم كونه من
الدين ضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة و
حرمة الخمر والزنا وانما قلنا انه يكون مشهورا بهذه الحيثية لان
منكر ما لا يكون بهذه الحيثية لا يكون كافرا كمنكر الاجتهاديات فان
قيل لزم بناء على هذا التعريف ان يكون شاد الزنار ولابس
الغيار مؤمنا اذا كان مصدقا قلنا جعله النبي علامة للتكذيب
فحكمنا عليه بذلك فان قلت لو كان الايمان هو التصديق لم
يكن المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل
حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن من امن في الحال
او الماضي لا لانه حقيقة فيه بل لان الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق
وعن حكمي الشهادة عند الكرامية قالوا سوا ان النبي صلى الله
عليه وسلم والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن
اتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين
قلنا هذا معارض بالاجماع على ان المنافق كافر وبنحو قوله تعالى قل
لن تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولا نزاع في ان يسمى ايمانا لغة وانه
يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فيما عند الله تعالى
ثم يقول بل حكم ان من صدق ثم هم بالتكلم بالكلمتين فمنعه مانع
من خرس وغيره ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع وعن اعمال الواجبات
والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وعن مجموع ذلك عند
اكثر السلف فانهم قالوا الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان
وعمل بالاركان والذي يدل على خروج العمل عن مفهومه عطفه
عليه في قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى

والذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه عطف اسامي الواجبات
في الآية الاولى والاجتناب عن المحرمات في الآية الثانية عليه والعطف
يقتضي المغايرة فان قيل العمل جزء لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل
فلا يلزم من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهومه اجيب
بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان يلزم تكرار بلا فائدة واما قوله
تع وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس هذا اشارة
الى جواب دليل المعتزلة تقرير الدليل لو لم يكن العمل بالاركان داخلا في
مفهوم الايمان لما جاز اطلاق لفظ الايمان على الصلوة فانها ليست
نفس مفهومه ولا لازمه فلو لم يكن جزءه لم يصح اطلاقه عليها ضرورة
عدم صحة اطلاق اللفظ على غير مدلوله المطابقي والتضمني والالتزامي
وتقرير الجواب انا لا نسلم انه اطلق الايمان على الصلوة بل معناه وما
كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلم يطلق الايمان على
العمل وايضا لو حمل على الصلوة وحدها يكون على طريق المجاز لانه يكون
من قبيل اطلاق الكل وارادة الجزء على مذهبكم وذلك من قبيل المجاز
والاصل عدمه واما قوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون
شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن
الطريق فمعناه شعب الايمان يعني المضاف محذوف هذا
اشارة الى مذهب اكثر السلف والجواب عنه تقريره ان النبي
صلى الله عليه وسلم جعل الايمان عبارة عن المجموع تقرير الجواب
ان معنى الحديث شعب الايمان بضع وسبعون شعبة لا ان الايمان
نفسه كذلك والا لكان اماطة الاذى داخلا فيه وليس كذلك لان اماطة
الاذى داخلة فيه وفاقا قيل فيه نظر فان ابا الهذيل ذهب الى ان الايمان
اسم لفعل الطاعات باسرها واجبة كانت او مندوبة ومن جملتها اماطة
الاذى فداخلة في مفهومه اقول المصنف لم يدع الاجماع فيه بل اتفاق اكثر
اكثر السلف لان الكلام معهم الباب الثالث في الامامة

قيل الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا ونقض بالنبوة والاولى
ان يقال هي خلافة شخص من الاشخاص للرسول صلى الله عليه وسلم
في اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه فخرج
من التعريف من ينصبه الامام في ناحيته والمجتهد والآمر بالمعروف
وفيه مباحث الاول في وجوب نصب الامام اوجب الامامية والاسمعيلية
على الله تعالى والمعتزلة والزيدية علينا عقلا المذكور في الاربعين
وشرح المحصل وغيرهما ان مذهب المعتزلة والزيدية في ذلك مذهب
اصحابنا وما نسبه المصنف اليهم هو قول الجاحظ والكعبي وابي الحسين
البصري واصحابنا سمعا ولم يوجبه الخوارج مطلقا اي لا عقلا ولا
سمعا ولا في وقت الامن ولا في وقت ظهور الفتن ومنهم من
فصل فقال بعضهم يجب عند الامن دون الفتنة وقوم بالعكس لنا
مقامان بيان وجوبه علينا سمعا وعدم وجوبه على الله تع اما الاول
فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به لان البلد اذا شغر اي
خلا عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي ويدرأه
اي يدفع بأس الظلمة اي شدتهم وظلمهم عن المستضعفين استحوذ
اي غلب عليه اي على ذلك البلد الشيطان وفشا فيه الفسوق
والعصيان وشاع الهرج اي الفتنة وقيل القتل والمرج اي الاختلاط
والاضطراب ودفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع
الانبياء عند من لا يقول بالحسن والقبح العقليين وباتفاق العقلاء
في جميع الاديان عند من يقول بهما اقول هذا الدليل لم يدل الا على
وجوب ان يكون لكل بلد حاكم واما على ان يكون رياسة عامة
فلا فان قيل ان صغرى هذا القياس عقلية وانتم غير قائلين بحكم العقل
وجوابه انا لا نقول بابطال حكم العقل مطلقا بل فيما يتعلق بالثواب
والعقاب والصغرى ليست من هذا القبيل فان قيل ويحتمل
اي كما ان نصب الامام يقتضي هذه المصالح يحتمل مفاسد

ايضا اذ ربما استنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد او يستولي
عليهم فيظلمهم او يحتاج لدفع المعارض وتقوية الرياسة الى مزيد مال
فيغصب منهم واذا تعارضا تساقطا قلنا الاحتمالات التي ذكرتم و
ان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة فان هذه الاحتمالات
الحاصلة من نصب الامام اذا قوبلت مفاسدها المترتبة عليه بالمفاسد
الحاصلة من عدم نصب الامام تكون مرجوحة قليلة وترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شر كثير واما الثاني فلما بينا انه لا يجب عليه شي
بل هو الموجب لكل شي احتجت الامامية بان نصب الامام لطف
لانه اذا كان امام قاهر كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز
عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد فان العقلاء يعلمون بالضرورة
انه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب ويزجرهم عن المعاصي
ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد
واللطف على الله تعالى واجب على التمكين والجامع كون كل منهما ازاحة قياسا
لعذر المكلف فان الله تعالى لو لم ينصب اماما كان للمكلف ان
يقول انك ما اردت حصول الطاعات مني لانك ما نصبت لي اماما
كما يمكن ان يقول ما اردت فعل الخير مني لانك ما مكنتني من فعله فكما ان
التمكين يجب لازاحة العذر يجب اللطف ايضا والجواب بعد تسليم
المقدمات الباطلة ان اللطف نعم لا نم ان نصب الامام لطف
فانه انما يكون لطفا اذا كان خاليا عن شوائب المفاسد وهو ممنوع
ولئن سلم ان نصب الامام لطف ولكن لا نم ان اللطف واجب على الله تعالى
ولا نم ان التمكين واجب على الله تعالى فانا قد بينا انه لا يجب على الله تعالى شي
... سلم هذه المقدمات الباطلة فاللطف الذي ذكرتموه انما
يحصل بوجود امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه اذ لو كان مختفيا
او ضعيفا لم يحصل بسببه انزجار عن القبائح ولا رغبة في الطاعات
وانتم لا توجبونه وكيف يكون نصب الامام لطفا واجبا ولم يمكن

من عهد النبوة الى يومنا هذا امام على ما وصفوه فيكون الله تعالى تاركا للواجب
فيكون مذموما عقلا بناء على رأيهم وهذا شنيع جدا الثاني في صفات
الائمة وهي تسع الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه
ليتمكن من ايراد الدلائل على المطالب الاصولية وحل الشكوك والشبه
وليتمكن من الفتوى والحكم في الوقائع الثانية ان يكون ذا رأي
وتدبير بتدبير الحرب والسلم الى الصلح وسائر امور السياسة الثالثة
ان يكون شجاعا لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه
عن اقامة الحد وجمع تساهلوا في الصفات الثلث المذكورة وقالوا
نصب من كان موصوفا بها اذا لم يكن هو موصوفا بها لانها قليلا ما توجد
فيكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب ما قدمنا
الرابعة ان يكون عدلا لانه متصرف في رقاب الناس واموالهم
وابضاعهم فلو كان فاسقا فربما صرف فيها بحسب اغراض نفسه
فيضيع الحقوق الخامس والسادس العقل والبلوغ اما العقل
فلان الصفات التي ذكرناها لا يحصل الا معه اقول فاشتراطها
يغني عن اشتراطه واما البلوغ فلان الغالب من حال الصبيان
ان لا يحصل لهم من الهمة ما يحصل للرجال الكاملين والقصور عقلهم
السابعة الذكورة فانهن ناقصات عقل ودين والامام يجب ان يكون
موصوفا بكمال العقل والدين الثامنة الحرية لان العبد مستحقر
بين الناس مشتغل بخدمة السيد والامام يجب ان يكون معظما
بين الناس مطاعا فارغا للقيام بمصالح الامة التاسعة كونه قرشيا
خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لنا وجهان الاول قوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش واللام في الجمع حيث لا عهد للعموم والاستغراق
نقلا عن ائمة النحو وههنا ليس للعهد اتفاقا فيكون للاستغراق
فيصدق كل امام قرشي وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل من
ليس بقرشي ليس بامام وهو المطلوب والثاني قوله عليه السلام

الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا الامر اقول ظاهر الحديث
الاخبار بانهم يكونون من قريش الى ان يتركوا الاطاعة والاستقامة
فهو انما يدل على الوقوع لا على الوجوب وعلى تقدير التسليم فهو مقيد والدعوى
مطلقة ولا يشترط فيهم العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية
لنا انا سنبين ان شاء الله تع امامة ابي بكر والامة اجمعت على كونه
غير واجب العصمة لا اقول انه غير معصوم احتجوا بان وجه الحاجة
الى الامام اما ان المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب
التعليم وهم الاسمعيلية فانهم قالوا ان معرفة الله تع لا تحصل بمجرد
النظر ولا بد من معلم كما مر او تعليم الواجبات العقلية او تقريب الخلق
الى الطاعات كما هو مذهب الاثنا عشرية وذلك لا يحصل الا اذا
كان الامام معصوما ليعتمد على قوله وفعله وبان احتياج الناس الى
الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطاء عليه ايضا لاحتاج الى امام
اخر ويتسلسل او يدور وكلاهما محالان وبقوله تع انى جاعلك للناس
اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فان الاية دلت على
ان عهد الامامة لا يصل الى الظالم اذ العهد المسلوب عم من الامامة
والفاسق ظالم لقوله تع فمنهم ظالم لنفسه ويلزم من ذلك ان كل من
يصل اليه الامامة لا يكون فاسقا ولا معنى لاشتراط العصمة الا ذلك والجواب
عن الاولين بمنع المقدمات اما منع مقدمات الاول فبان نقول لا نم
انحصار وجه الحاجة فيما ذكرتم وما ذكر في بيانه قد سبق الكلام عليه
سلمنا لكن لا يلزم منه وجوب العصمة بل يلزم منه ان يكون عدلا وهذا
لا يكفي في اشتراط العصمة واما منع مقدمات الثانية فبان نقول لا نم انه لو
جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام اخر فانا قد بينا ان ابا بكر امام
صحت امامته وجاز عليه الخطاء اجماعا ولم يحتج الى امام اخر والا لم
تصح امامته بل وعن الثالث بان الاية تدل على ان شرط الامام
ان لا يكون متصفا بالذنوب التي يتصف بها العدالة الا ان يكون معصوما

فان الظلم في مقابلة العدالة ولا يلزم من كونه غير ظالم ان يكون
معصوما بل يلزم ان يكون عدلا الثالث فيما يحصل به الامامة
الاجماع على ان تنصيص الله ورسوله والامام السابق اسباب
مستقلة في ذلك اي في ثبوت امامته انما الخلاف فيما اذا بايعت
الامة شخصا مستعدا لها او استولى بشوكته على خطط الاسلام
فقال بها اي بامامتهما اصحابنا والمعتزلة لحصول المقصود من الامام
بهما اي بهذين الشخصين لان المقصود من نصب الامام دفع الضرر
الذي لا يندفع الا به وهذا حاصل بهما والا لم يكونا مستعدين
للامامة وقد فرضناهما مستعدين هذا خلف وقالت الزيدية كل فاطمي
عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما فعلى هذا يجوز تعدد
الامام وهو خلاف الاجماع وانكرت الامامية ذلك مطلقا اي انكر
الامامية ثبوت الامامة ببيعة الامة او بالاستيلاء بالشوكة
او بادعاء الشخص الموصوف سواء كان ذلك الشخص مستعدا
لها او لا وقالوا لا تثبت الامامة الا بالتنصيص من الله تع او
من الرسول عليه السلام او من الامام السابق واحتجوا على
ذلك بوجوه الاول ان اهل البيعة لا تصرف لهم في امر غيرهم من
احاد الناس في اقل مهم فكيف يولونه اي الغير عليهم اي على
سواء فان من لا يمكن له التصرف في اقل امر لا قل الاشيا كيف
يمكن له ان يولي الغير على التصرف في نفوس اهل الشرق
والغرب وفي دمائهم واموالهم وفروجهم الثاني ان اثبات الامامة
بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع
بينهم التحارب الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا
الامامة فانها اعظم من القضاء الرابع ان الامام نائب الله
ورسوله فلا تثبت خلافته الا بقول الله او بقول رسوله
لان نيابة الغير لا تحصل الا باذن ذلك الغير والجواب عن الاول

بانه منصوص بالشاهد والحاكم فان الشاهد غير متمكن من التصرف
فيه في امر المشهود عليه والحاكم يصير بقوله متمكنا من التصرف فيه
والحكم عليه وعن الثاني بان العقد يندفع بترجيح الاعلم الاورع
الانسب الاقرب الى الرسول صلى الله عليه وسلم وعن الثالث
بمنع الاصل فانا لا نسلم عدم انعقاد القضاء بالبيعة لخلاف
فيه سيما اذا استوت الولاة عن الامام فان عند وجود الامام
يمكن الرجوع اليه واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة
تحصيلا للمنافع المنوطة به ودراء للمفاسد المتوقعة دونه وعن
الرابع بانا نسلم انه نائب الله ورسوله لانه لا يعلم الا باذن الله او اذن
رسوله لكن لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة او ظهور الشوكة للشخص
المستعد للامامة كاشفا عن كونه اماما نائبا بالله تعالى ولرسوله
ودليلا عليه اي على انه امام نائب لله تعالى ولرسوله لا انه لا يثبت بذلك
من دليل الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد
رسول الله ابوبكر وخالفت الشيعة فيه جمهور المسلمين وزعموا
ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن
ابي طالب كرم الله وجهه ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى وعد
الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم
وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا
ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون فان الله وعد بعض
الصحابة بالاستخلاف والتمكين بدليل من في قوله منكم فالموعود هو
بالاستخلاف والتمكين اما علي رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده
كمعوية ومروان وغيرهما او ابوبكر ومن بعده من الخلفاء الثلثة
والاول باطل اجماعا اما عندنا فلصحة خلافة الخلفاء الاربعة
وعدم صحة خلافة معوية ويزيد ومروان فانهم ملوك لا خلفاء واما

واما عند الشيعة فلانهم لم يكونوا من الذين امنوا وعملوا الصالحات
فتعين الثاني وهو المطلوب لا يقال المراد علي والحسن والحسين
رضي الله عنهم لانا نقول ان الحسن والحسين ما زال خوفهما بل كانوا
ابدا في التقية والخوف وللقائل ان يقول ما ذكرتم انما يصح ان لو
كان المراد بالاستخلاف جعلهم خلفاء اي رؤساء رياسة عامة
في الدين والدنيا لكنه ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد بالاستخلاف
مدلوله اللغوي حتى يكون المراد اكثر الصحابة ويكون معنى قوله
تعالى ليستخلفنهم ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم
فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف الذين من قبلهم يعني بني
اسرائيل اذ اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم
الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم
اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله
اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما
والداعي المحظور مخالفته ليس محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله
تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها
ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا
فانه يدل على منع الرسول عليه السلم اياهم عن متابعته فلا يجوز
ان يدعوهم اليها ولا علي لانه ما حارب الكفار في ايام خلافته
والمفهوم من الاية ان هذه المحاربة مع الكفار لقوله او يسلمون
اي الى ان يسلموا ولا من بعده وهما فتعين من كان قبله
اي قبل علي ثم ان الله تعالى اوجب طاعته حيث قال فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا
اليما فيكون اماما ومتى صحت امامة واحد منهم صحت امامة ابي
بكر اذ لا قائل بالفرق وللقائل ان يقول لا نسلم انه يجوز ان يكون
المراد محمدا عليه السلام قوله قل لن تتبعونا لا يدل على فانه يدل على

ان المخلفين لا يتبعون محمدا في فتح خيبر فانهم قالوا لاصحاب النبي
ذرونا نتبعكم فقال تع في حقهم يريدون ان يبدلوا كلام الله اي وعد
الله تع لاهل الحديبية بغنيمة خيبر خالصة ارادوا تغيره وكل بان اكرمهم
فيها قل يا محمد للمخلفين لن تتبعونا في فتح خيبر كذلكم قال الله من قبل
اي قال الله بالحديبية من قبل فتح خيبر وقبل مرجعنا اليكم ان غنيمة
خيبر لمن حضر الحديبية لا تشركهم فيها غيرهم هكذا قاله ابن عباس
ومجاهد وغيرهما وليس المراد انهم لا يتبعون محمدا مدة حيوته في
حرب من الحروب الثالث انه صلى الله عليه وسلم استخلف اي
ابا بكر في الصلوة ايام مرضه وما عزله فبقي كونه خليفة في الصلوة
بعد وفاته واذا ثبتت خلافته فيها ثبتت في غيرها لعدم القائل بالفصل
الرابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا
عضوضا الملك العضوض هو الذي يكون فيه ظلم لرعيته كانه يعضهم
وكان خلافة الشيخين ثلث عشرة سنة وخلافة عثمن اثني عشر
وخلافة علي خمس سنين وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة
وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفاء الخامس ان الامة اجمعوا على
امامة احد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي والعباس وبطل القول
بامامة علي والعباس فتعين القول بامامته اما الاجماع فمشهور
مذكور في كتب السير والتواريخ فانه ذكر فيها ان الانصار لما نازعوا
والزمهم ابو بكر رضي الله عنه بان الائمة من قريش صار القول
باحد الثلثة اجماعا واما بطلان القول بامامتهما فلانه لو كان الحق
لاحدهما لنازع ابا بكر وناظره واظهر عليه حجة ولم يرض بخلافته فان
الرضا بالظلم ظلم وفيه نظر لجواز ان يكون عدم اظهارهما النزاع
لخوف من ثوران الفتنة حين عدم استقرار الدين وقرب
العهد بالنبي عليه السلام مع كثرة الاعداء والمعاندين قيل
الحق كان لعلي لا انه اعرض عنه اي عن حقه تقية اي بقاء

على نفسه قلنا كيف يتصور التقية في حقه رضي الله عنه وكان هو
في غاية الشجاعة والشهامة مصدر شهم بالفتح فهو شهم اي جلد
ذكي الفؤاد وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها علو شانها
زوجة له واكثر صناديد القريش وساداتهم معه كالحسن والحسين
والعباس مع علو منصبه فانه قال له امدد يدك لابايعك
حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف
عليك اثنان والزبير مع نهاية شجاعته سل السيف وقال
لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة ورأس بني امية
قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملان
الوادي خيلا ورجلا يريد بتيم ابا بكر فانه كان من قبيلة تيم بن مرة
والانصار نازعهم ابو بكر ومنعهم الخلافة وكان ابو بكر شيخا
ضعيفا عديم المال قليل الاعوان احتجت الشيعة على امامة علي
رضي الله عنه بوجوه الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون فالمراد من الولي اما الناصر او المتصرف لا غير
تقليلا للاشتراك الذي هو خلاف الاصل والاول باطل
لعدم اختصاص النصرة بالمذكور لقوله تع والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض فتعين الثاني فثبت ان المؤمن الموصوف
مستحق التصرف في امور المسلمين والمفسرون ذكروا
ان المراد منه علي بن ابي طالب لانه كان يصلي فسأله سائل
فاعطاه خاتمه راكعا فنزلت والمستحق للتصرف هو الامام
فثبت انه امام ويقرب منه قوله عليه اي يقرب من التمسك
بهذه الاية التمسك بقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي
مولاه اي من كنت متصرفا في اموره وواليا عليه فعلي متصرف
في اموره ووال عليه والنبي كان متصرفا في جميع امور الناس

وهو ايضا عليهم فيكون علي ايضا كذلك فيكون اماما وهو المطلوب
الثاني قوله صلى الله عليه وسلم انت مني بمنزلة هرون من
موسى وكان هرون خليفة لقوله تعالى واذ قال موسى
لاخيه هرون اخلفني في قومي فيكون علي ايضا خليفة
النبي اذ منزلته عند النبي منزلة هرون عند موسى لا اي علي
اي هرون توفي قبله اي قبل موسى عليهما السلام و
عاش بعد النبي صلى الله عليه وسلم وهرون لو عاش
بعد وفات موسى لكان خليفة له اذ الغرض من الاستخلاف
غاية مصالح الرعية وذلك بعد الموت ايضا الثالث قوله عليه السلام
مشيرا اليه سلموا على امير المؤمنين واخذ بيده هذا خليفتي فيكم بعد
موتي فاسمعوا واطيعوا له اقول هذا انما يدل على انه خليفة بعد
موته في الجملة واما على ان لا تتخلل بينهما خليفة اخرى فلا الرابع
ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة وهم علي وابو بكر
وعباس وبطل القول بامامة ابي بكر وعباس لما مر ان
الامام يجب ان يكون واجب العصمة وان يكون منصوصا عليه
وهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين
القول بامامة علي رضي الله عنه الخامس انه لا بد وان يكون
الرسول صلى الله عليه وسلم نص على امامة معين تكميلا لامر
الدين واشفاقا على الامة فانه يرشدهم الى اشياء جزئية
مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة وانه صلى الله عليه وسلم
كان اذا سافر من المدينة مدة يسيرة استخلف فيها من يقوم
بامور المسلمين ومن هذه سيرته كيف يهمل امته ولا يرشدهم
الى من يتولى امرهم الذي هو اجل الاشياء وانفعها واعمها فايدة
ولم ينص لغير ابي بكر وعلي بالاجماع ولا لابي بكر والا لكان يتوقف
الامر على البيعة بعضهم وذلك يقدح في امامته فتعين تنصيصه

لعلي السادس ان عليا افضل الناس بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من انفسنا
في قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم الآية وانفسنا وانفسكم علي ولا شك انه ليس
نفس محمد بعينه بل المراد به اما انه بمنزلته او اقرب الناس
اليه وكل من كان كذلك كان افضل الناس بعده ولانه
كان اعلم الصحابة لانه كان اشهرهم ذكاء وفطنة واكثرهم
تدبرا ورواية وكان حرصه على التعلم اكثر واهتمام الرسول
عليه السلام بارشاده وتربيته اتم وابلغ وكان مقدما
في فنون العلوم الدينية اصولها وفروعها فان اكثر فرق
المتكلمين ينتسبون اليه ويسندون اصول قواعدهم الى قوله
نقل انه ذكر في خطبة من اسرار التوحيد والعدل والنبوة
والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام الصحابة والحكماء
يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء ياخذون برايه وقد قال
صلى الله عليه وسلم افضاكم علي والاقضى يجب ان يكون
اعلم وايضا فاحاديث كثيرة كحديث الطير والخيبر وحديث
خيبر وردت شاهدة على كونه افضل والافضل يجب
ان يكون اماما لان الامام متبوع لغيره فلو لم يكن افضل
من غيره لكان الاكمل تابعا للانقص وهو مستقبح عقلا
وشرعا اما حديث الطير فهو انه عليه السلام اهدي له
طير مشوي فقال صلى الله عليه وسلم اللهم ائتني باحب خلقك
اليك ياكل معي فجاءه علي رضي الله عنه واكل معه والاحب
الى الله تعالى هو من اراد الله تعالى زيادة ثوابه وليس في
ذلك ما يدل على كونه افضل من النبي صلى الله عليه وسلم
والملائكة لانه قال ائتني باحب خلقك اليك والاتي الى النبي
يجب ان يكون غير النبي فكانه قال احب خلقك اليك غيري

ولقوله يا كل شيء وتقديره اننى باحب خلقك اليك من كل
يا كل شيء والملائكة لا ياكلون وتقدير عموم اللفظ للكل
فلا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبى عليه السلام والملائكة
عليهم السلام تخصيصه بالنسبة الى غيرهما واما حديث خيبر
فهو ان النبى صلى الله عليه وسلم بعث ابا بكر رضى الله عنه الى
خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر رضى الله عنه فرجع منهزما فبات
رسول الله صلى الله عليه وسلم مغموما فلما اصبح خرج الى
الناس ومعه الراية فقال لاعطين هذه الراية رجلا يحب
الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض
له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين على
فقيل انه ارمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية
وذلك يدل على ان هذه الاوصاف ما كانت في ابى بكر وعمر
رضى الله عنهما وكانت في على الامرى ان السلطان اذا ارسل
رسولا في بعض مهماته ولم يكف الرسول ذلك المهم على وفق
راى السلطان فيقول لارسلن في ذلك المهم رسولا يفى
كافيا ؟؟ ايا بالامر يعلم منه ان هذه الصفات ما كانت
الرسول الاول وان الثانى افضل وللقائل ان يقول
اللازم منه كون هذا المجموع غير حاصل فيهما ويكفى في صدقه
عدم كونهما كرارين غير فرارين وذلك لا يوجب نقصانا في
الفضيلة والجواب عن الاول ان المراد الناصر وعموم النصرة
في هذه الاية غير مسلم لم لا يجوز ان يكون المراد منه ولاية خاصة
مع ان حمل الولى على المتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها
الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم
اولياء بعض ولما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله
والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وان حمل

الجمع اى وان سلم ان المراد المتصرف نحمل الجمع على الواحد
متعذر بل المراد هو الكفاءة وعن الثانى ان معناه التشبيه
في الاخوة والقرابة لا التشبيه بهرون من جميع الوجوه حتى
يلزم ان يكون خليفة للنبى عليه السلام وعن الثالث ان هذه
الاخبار غير متواترة ولا صحيح عندنا فلا يقوم حجة علينا وعن
الرابع انا لا نسلم وجوب العصمة ووجوب التنصيص وعدم
النص في شان ابى بكر رضى الله عنه كيف وقد روى عن عائشة
رضى الله عنها انها قالت قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم في مرضه ادعى اباك واخاك حتى اكتب له كتابا فانى اخاف
ان يتمنى متمن او يقول قائل انا اولى ويابى الله والمؤمنون
الا ابا بكر فان هذا صريح في امامته وعن الخامس ان تفويض
الامر الى المكلفين لعله كان اصلح لهم فلم لا يجوز ان يكون كذلك
وعن السادس انه معارض بمثله اى بما يدل على افضلية ابى
بكر والدليل على افضلية ابى بكر قوله تعالى وسيجنبها الاتقى
فان المراد به ابو بكر او على وفاقا والثانى مدفوع لقوله تعالى
في صفة الاتقى وما لاحد عنده من نعمة تجزى واذا كان
كذلك فلا يكون الاتقى عليا لان عليا رضى الله عنه نشا
في تربيته وانفاقه وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد
عليا يكون المراد ابا بكر فيكون ابو بكر هو الاتقى وكل من كان
اتقى كان اكرم عند الله وافضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله
اتقاكم وقوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت على احد
بعد النبيين والمرسلين افضل من ابى بكر فلا يكون غيره
افضل منه فلا يكون على افضل فيكون هو افضل من على
لان المساواة منفية اجماعا وقوله صلى الله عليه وسلم لابى بكر
وعمر هما سيدا كهول الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس في

فضل الصحابة يجب تعظيمهم والكف عن مطاعنهم وحسن
الظن بهم وترك التعصب لبعضهم على بعض وترك الافراط
في محبة بعضهم على بعض الى عداوة آخرين منهم والقدح فيهم
فان الله تع اثنى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تع والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار الذين الآية وقوله تعالى
يوم لا يخزي الله والذين امنوا معه وقوله تعالى والذين امنوا
معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون
فضلا من الله ورضوانا وقوله عليه عليه السلام لو انفق احدكم
ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه اي نصفه وقال
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال عليه السلام الله الله اتقوا
الله في اصحابي لا تتخذوهم بعدي غرضا فمن احبهم فبحبي احبهم
ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني
ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان يأخذه
وما نقل من المطاعن فعلى تقدير صحته فله محامل وتأويلات
ومع ذلك فلا يعادل ما ورد في مناقبهم وحكي عن آثارهم المرضية
وسيرهم المحمودة نفعنا الله بمحبتهم اجمعين وجعلنا لهديهم
متبعين وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثنا يوم
الدين مع الذين انعم الله عليهم من النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين و
حسن اولئك رفيقا قد فرغت
من تسويد هذه النسخة
في يوم الجمعة سابع
عشر محرم الحرام
سنة سبع
وثمانمائة

النبي صح